

A. ETAPA VECHIE

SEMNIIFICAȚII ÎN TEXTELE ÎNCEPUTURILOR

a. PRIMII POEȚI. ORFICII. CEI „ȘAPTE ÎNȚELEPȚI”.

1. Grecitatea e o entitate ce apare dincoace de jumătatea celui de al doilea mileniu î.e.n. Studiile recente evidențiază cu forță mereu sporită antecedentele egeene ale celui mai vechi fond de civilizație greacă. Cultura minoiană aparține însă unui cadru de continuitate ce se întinde departe în răsărit. Prin urmare, cunoștințele noastre de azi dau un nou sprijin documentar, concret-determinat viziunii mai vechi, conform căreia geniul grec și-a dobândit strălucita sa individualitate nu în izolare, ci în interiorul cadrului global al lumii est-mediterane. Conștiința istorică a făcut să apară relativ târziu demarcația dintre elinitate și ceea ce numim Orient.

Tema de ansamblu a relațiilor de idei cu Orientul depășește programul pe care ni l-am impus. Sarcina pe care ne-o asumăm în prezentele pagini constă în reliefarea reperelor autohtone de care trebuie să țină seamă istoriograful filosofiei grecești. Repere, într-un triplu sens: idei premergătoare, idei prin contrast cu care va dobândi semnificații filosofice și în fine o anumită cugetare ce se substituie un timp oarecare teoriei filosofice. Ne vom explica imediat.

Delimitându-se, societatea greacă și-a făurit codul ei ideatic, mai întâi în modalitățile poeziei – epice ori lirice, mitice ori laice – cum și în cele ale preceptelor etice sau civice: epopeile homerice, poemele hesiodice, sentințele religioase ale primilor orfici, lirica incipientă, sau maximele înțelepților, al căror număr trebuia să poarte emblema solemnă a cifrei șapte. Toate acestea, în secolele VIII-VII;

unele din ele, prin și dincolo de persoana, nu întotdeauna certă, a creatorilor lor au exprimat cugetări colective.

Filosofia, inițial, și-a reliefat intențiile și sensurile dincolo de personalitatea titularilor ei, potrivit liniilor de forță instituite în această ambianță, în textele de care tocmai am vorbit au prins ființă descrieri ale lumii, reflecții de largă cuprindere, pe fundamentul cărora, sau prin contrast cu care, aveau să se contureze vreme îndelungată schemele filosofilor naturii. După cum semnificațiile terminologiei lor nu pot fi stabilite altfel decât pe temeiul textelor ce le preced, tot așa nu-și dezvăluie pe altă cale intențiile autentice nici formulele lor teoretice.

Vorbeam însă și de o funcție „substitutivă”, în adevăr cu totul

alta este menirea menționatei scrieri în planu meditativ ce are ca obiect nu natura, ci societatea, omu' și comportamentul său etico-politic. Cum. se va vedea, în filosofia greacă anterioară sofistilor și lui Socrate, cugetătorii privesc spre „cer”, străini deocamdată de conceptu specificității umane și deci de o filosofie „umană” dând nemijlocit, în această sferă de preocupări, puțin aproape neglijabil. Dar nicio societate, la nivelul așin de greci în aceste secole, nu se poate dispensa – nenumărați martori orientali ne-o confirmă – de statorniciri în sfera relațiilor etice și politice, indiferent dacă dispun ori nu, sau nu încă de o metafizică.

Înainte de cugetarea socială exprimată în abstracți de tip filosofic și constituită în sisteme – sau când, cun nu e cazul Greciei, o asemenea cugetare nici nu se va naști – există pretutindeni o înțelepciune a experienței curent a vieții, a tensiunilor sociale trăite de „omul de pe uliță” știutor de carte ori nu, deci nu cu necesitate om de cultură Acesta va avea poezii, autografii, moraliștii săi; intelectuali care nu trebuie să fie filosofi spre a răspunde în modu' care le e propriu comandamentului de a oferi societăți în ansamblu sau grupurilor sociale particularizate în tr-înșă, discursul etico-cetățenesc de care au nevoie, întreaga lume mediteraneeană a cunoscut reflecții de acest tir. la modul propriu ori transfigurat, poetico-religios, produs de intelectualii vremii, fie ei dascăli, curteni ori „profeți” în Orientul Apropiat, sau, simplu, cetățeni luminați, în polis-ele grecești. Numim această producție intelectuală, sapiențială, spre a o distinge de cea filosofică, teoretică, pe care o precede, o însoțește dacă nu e în situația de a-i ține locul.

Ei bine, ceea ce nu au oferit făuritorii de sisteme a fost dat, în secolele VIII-VII, de către „înțelepți”, poeți și mitologi. A fost o sophia, care, încă nefilosofică, avea să persiste ca un succedaneu al filosofiei sociale și dincoace de secolul VII. Ha, oricum, chiar după revenirea filosofiei „pe pământ”, va continua să ofere o hrană spirituală cu caracter popular, foarte gustată, cu atât mai mult cu cât printre autorii ei figurau poeți de talia unui Hesiod. Epoci de vid filosofic istoria a cunoscut, dar de vid sapiențial, niciodată.

Rolul de care vorbim al sophiei nu exclude, evident – aici ea se aliniază reflecției prefilosofice despre natură – pe acela de a funcționa ca mediu de cultură pentru încolțirea filosofiei sociale propriu-zise. Mai mult, așa cum vom vedea, însăși metafizica ce va urma va

împrumuta, modificându-i destinația, terminologia etico-politică și economică, aproape niciodată integral epurată de vechile ei semnificații antropologice.

2. Reprezentări ale cadrului geo-cosmic. Ne rețin mai întâi atenția reperele de pe itinerariul ce conduce către viitoarea filosofic a „naturii”. Cânturile homerice ne oferă un cadru geo-cosmic închis. Pământul, epuizat în limitele oicumenci*, ar fi un disc plat, înconjurat de fluviul Okeanos. El poartă, sprijinit de coloane marginale, bolta cerească din aramă, lume a divinităților uraniene. Dedesubtul pământului, Hades-ul, iar la adâncime mai mare Tartar-ul. Poetul Minunermos va descrie ceva mai târziu, sub probabilă inspirație egipteană, drumul de noapte al soarelui pe sub pământ.

* oikoumene – olxoupievy) – „ceea ce e locuit”, văubânțelegându-se pământul locuit, (în privința accentelor: transcriind în alfabet latin termenii eleni, am adoptat procedeul de a reda oricare din cele trei accente grecești prin accent grav).

Bol fa metalică a cerului Soare/e

Coloană susținătoare Fluviu! Qkeanos

Discul terestru

Schema structurii Universului homeric

Două note mai ales sunt relevante în perspectiva istorico-filosofică. Prima, caracterul limitat al menționatului cadru, evaluabil drept corolar sau, poate, punct de reazăm antedeliberativ, al conceptului de absolut care va domina întreaga filosofic greacă. A doua notă, dubla cvalifiere a spațiului. Potrivit unei diferențieri radicale, trei zone, profund diferite între ele sub raportul semnificației lor calitative, subdivid spațiul: zona superioară cvalifiată prin divinitățile uraniene ce o populează; zona terestră ca „spațiu uman” și zona subterestră a divinităților infernale. Dar nici spațiul locuit nu e omogen calitativ. Intervine un al doilea grad de eterogenitate calitativă, în virtutea căruia fiecare izvor, fiecare copac are „zeișorul” lui: „orice colț de pe pământ este o veritabilă persoană, dotată cu sentimente și voință, asemenea omului, animalelor și plantelor” 1, în fiecare locuință, spațiul sacru din centru ocupat de altarul pentru jertfe, sau locul rezervat în Agora cultului sacrificial, public au altă valență calitativă decât suprafețele dimprejur.

Timpul e închipuit în chip analog. Ne gândim la cele cinci „vârste” hesiodice ale omenirii, având fiecare domi

1! în i l e Mirean X. La vie quotidienne au temps d'Hom & rt, Paris, Hachette, 1954, p. 21.

nanta ei calitativă, ca Dike (optimitate), sau Hybris (cutezanță criminală) etc. Însușirile atribuite zilelor, unele faste, altele nefaste, ce preocupă pe Hesiod se înscriu în aceeași viziune.

Modalitatea potrivit căreia primii filosofi, numiți „fizicieni”, vor gândi atât spațiul cât și timpul ca pe niște entități omogene – fără să dea, evident, vreun enunț formal în acest sens – se conturează doar dacă ne dăm seama de modalitatea opusă, precedentă a eterogenității calitative.

Nota unei anumite substanțialități a lumii e comună atât vechii literaturi, cât și celei filosofice care-i va urma. În epopeea homerică, în poemul genealogic al lui Hesiod, în cosmogoniile orfice* atașate numelor lui Orfeu sau Pherekydes, substanța – (singulara sau plurală) este concepută ca un gen de fizicalitate divers sacralizată. Semnificația decisivă e dată de sacrali țate, nu de substanțialitate. Vom relua tema în detaliu când vom examina câmpul meditativ al ionienilor.

Calitățile variabile spațio-temporale despre care am vorbit angajează nota raporturilor lăuntrice, proprii ființării Universului mitic. Despre mitul Destinului ne ocupăm în altă parte. Aici, reținem tema divinității în vechile texte. Ba tinde să absoarbă în ultimă instanță două tendințe: una optimistă, în virtutea căreia Universul apare ca având un sens, o rațiune de a fi și de a se comporta; cealaltă care, biciuită de imprezibilul și inexplicabilul din lume, de tot ce într-însa e resimțit ca non-sens, nu poate să nu caute voințe și intenții ascunse, de dincolo de lume, deci inexplo-rabile, datorită cărora s-ar produce non-sensul. Zeul e întotdeauna o transfigurare calitativă a unui summum omenesc, iar nu, ca în religiile de mai târziu, o sinteză logică de determinatii ideale. Este, acum, o proiecție cosmică a facultăților dar și a caracterului, nu întotdeauna lăudabil, din om. După cum omul se apreciază pe sine

— Precizăm: unii orfici au fost contemporani cu primii milezieni; dacă-i catalogăm, totuși ca premergători, o facem deoarece, foarte probabil, nu fac decât să preia reprezentări orfice mai vechi.

când aservit, când liber, când ascultător de recomandările rațiunii, când capricios, ba chiar impulsiv sau crud, tot așa vor fi considerate și raporturile „naturale” traduse mitologic în comportările zeilor în raport cu umanul. Alteori, ca în versurile lui Semonides din

Amorgos, întreaga capacitate de decizie va fi atribuită zeilor – să spunem forțelor extraumane – fără nicio instanță mai înaltă. În această ipostază, omul se va simți cu atât mai mic, mai nefericit, cu cât zeul, de astă dată nesupus destinului, va fi mai liber să facă cu el ce vrea. Orb rămâne sensul vieții dar numai pentru om, nu și pentru zeu.}.

Potrivit unei alte perspective, omul, dimpotrivă, supradimensionându-și ființa, se va simți în stare să comande naturii, chiar „divină” fiind, îl vedem atunci instituind misterii – ne gândim la cele orfice – al căror ritual îi dă putința să se „preschimbe în Zeus”, ori cel puțin să „impună” cerului, prin efectul magic al mitului agrar, a-i asigura o recoltă bogată.

3. Meditația sapiențială. Având ca obiect în mod nemijlocit existența socială, relații și opțiuni omenești, aceasta se va modela după caracterul angajării oamenilor în aceste relații, într-o privință acestea au caracter universal și generează imperative de interes general. Dar, întrucâtse conturează de pe acum și diferențieri sociale, ele vor face ca anumite vederi politice și etice să fie și ele diferențiate. Cele două modalități se disting vizibil.

Cel ce parcurge, spre exemplu, maximele și sentințele celor numiți, prin tradiție, șapte înțelepți ia cunoștință de articole ale unui cod de norme ce convenea, evident, grecilor din toate ambianțele sociale: nedepășirea măsurii, cunoașterea de sine, cultivarea învățaturii, respectarea prieteniei, discreția, devotamentul față de părinți și atâtea altele. Multe din îndemnurile date de Hesiod în Munci și Zile au o funcție analogă. Poetul din Askra, spre deosebire de Homer și de momentul când el însuși scrie Theogonia, atunci când se referă la zei în poemul Munci și Zile, e preocupat mai puțin de funcțiile cosmice, cât de rolul ce se presupune că-l joacă reglând raporturile sociale dintre oameni.

Atenția noastră e solicitată, în aceeași ordine de idei, de semnificația misterilor, îngemănate de legendă cu numele lui Orfeu, dar spre care puteau trimite și referirile la Musaioș, ca „Prezicător”, sau la Epimenides, ca unul ce-și putea părăsi, după voie, trupul.

Ca și Hesiod, practicienii orfismului erau de regulă oameni din popor. Dar, potrivit schemei noastre, reținem în acest moment, din multele înțelesuri ale doctrinei ini-tiatice, orfice, pe cele presupuse a satisface interesele oricărui dintre greci. E vorba de un comandament etic. Spre deosebire de mai toate congregațiile care au instituit ulterior

proceduri misterice, unde căutata fericire postmortem era garantată inițiatului cu condiția simplei împliniri a tehnicilor rituale, aici, în orfism, condiția ce se impune este etică: practicarea binelui și evitarea răului. Pe de altă parte, o diferență între secta orfică și „înțelepții” laici. Aceștia din urmă sfătuiesc spre „bine” și atât. Credința orfică introduce în plus sancțiunea, recompensarea binelui. Se utilizează mitul existenței post-sepulcrale ca instrument de moralizare a vieții „de dincoace”, destinat deci practicii inter umane. Exortăția orfică este pusă nu în termenii combaterii răului, ci în aceia ai comuniunii cu binele. Când, în cuvântul lui Orfeu sau al lui Pherekydes, e preconizată împotrivirea față de soartă, sau când sunt denunțate faptele rușinoase ale zeilor, nu e nicidecum vorba de ateism, ci de o religiozitate de alt tip, preocupată să sporească simțul responsabilității etice umane. Reîntâlnim pomenitul țel moralizator. I se știe că tezele platoniciene despre dualitatea trup-suflet, viață pământească-viață eternă, despre fericitatea după moartea trupului a sufletului celui „bun” sunt de inspirație orfică)

Luăm în considerație acum câmpul diferențierilor. Suntem, spuneam, în secole de constituire a disocierilor sociale în fază încă incipientă pe vremea lui Homer-Hesiod, ele vor căpăta un rol bine marcat abia în epoca filosofilor milezieni. Astfel, sclavii vor trece din condiția domestică, puțin semnificativă, spre aceea când, treptat, dincolo de secolul VI, vor constitui principala forță de producție. Observația de mai sus se referă și la disjunctia dintre aristocrație și demos.

literatura poetico-sapientială a vremii oferă mărturii despre procesul apariției faliilor sociale și adâncirea lor. Le reflectă, susține ideile ce intră în conflict, se oferă istoriografului filosofici ca primă arie în câmpul constituirii variatelor mentalități ideologice din sfera conștiinței sociale. Ne vom da seama de importanța pentru noi de a lua în considerare tema de față de îndată ce vom întreprinde dezlegarea marii enigme a apariției aceluia „miracol” care va fi filosof ia greacă preclasică. Dar prezintă interes și în sine, ca problemă de conștiință socială (sapientială), de ruptură în sfera conștiinței.

Lumea eroilor homerici este aceea a fruntașilor gentilici – comandanți militari, cârmuitori și judecători. Ei cultivă morala războiului, a temerității ce se poate consuma tot atât de bine în moarte eroică ori în aventură galantă, în calitate de distribuitori ai justiției nu

sunt în situația de a se plânge de lipsa ei. Odiseu ucide pe pețitori în ciuda legii, pentru că ceea ce-l domină nu e spiritul justiției, ci patima de stăpân și soț. Preceptele vieții sobre nu sunt pentru ei: între două lupte, prea ar fi departe de ei gândul de li se conforma, în lumea lor, cei nevoiași nu prea se bucură de audiență; așa că, în ciuturile epopeilor aceștia aproape că nu apar, cu toate că știm bine că există.

Alta e mentalitatea căreia îi dă expresie poetul-țăran în Munci și Zile și care e dominantă în poem, în raport cu locul ocupat de morala „comună”.

Luăm cunoștință de o gândire și o morală a muncii, prinzând corp în mediul cultivatorului de pământ care luptă și el, dar nu pentru glorie, ci pentru subzistență, nu cu ceilalți truditori, ci cu brazda, cu clima, cu abuzurile judecătorilor părtinitori, coruptibili și cu propria sa slăbiciune. Iubește pacea, revendică dreptatea, îi e necesară austeritatea. Gândul său nu e ocupat de statutul moral al războinicului, ci de calendarul muncilor agricole. Aspirația către dreptate domină gândul său cu atâta obstinație, încât funcționează nu numai ca forță motoare actuală, dar și printre criteriile care vor fi diferențiat, până la vremea sa, închipuitele vârste trecute ale omenirii, în protosociologia poeziei epice, Munci și Zile, spre deosebire de epopeile homerice, ni se oferă chipul ambianței sociale, nu în mod unitar, ci dedublat, în speță în aducători de daruri și de „mâncători” ai acestora.

O diferență corespunzătoare în privința modului în care e privită divinitatea. Basileii homerici simt nevoia de zei îndeosebi pe câmpul de bătaie dar ceva mai puțin în viața cotidiană pașnică. Problemele sociale nu-i frământă prea tare; spre a le rezolva dispun de propria lor forță materială, brută, astfel, că, cel puțin în acest domeniu, nu prea trebuie să se adreseze divinității. Pentru ei, distanța om-zeu nu e resimțită a fi foarte mare, în orice caz nu atât de mare încât să nu se vadă câteodată „întovărașindu-se” cu zeii în acțiuni comune. Când și când, nu se vor sfii să-i trateze ca pe niște simpi camarazi de chef: zburdalnici, capricioși, ba chiar nechibzuiți, dacă nu de-a dreptul dezmățați. Desigur, ceea ce e îngăduit stăpânului e permis și cântărețului ce-i desfată pe oaspeți. De aici, atât de omenescul chip al zeului homeric.

În mediul lui Hesiod predomină sentimentul slăbiciunii. Zeul e solicitat în interesul recoltei, în interesul înlăturării nedreptății. B privit deci cu mai mult respect și cu mai multă teamă, în același timp, o

amară experiență l-a făcut pe omul hesiodic să se îndoiască întrucâtva de bunele intenții ale zeilor, îi privește deci fără simpatie, fără nicio dorință de a da ochii cu ei. De aceea se va strădui să-și sporească iscusința și strădania în muncă, pentru ca, pe cât posibil, pe viitor să se descurce singur.

Întrevedem în orientările pe care le-am expus două atitudini limită opuse care vor prolifera o gamă de poziții intermediare. Ive apreciem, pe de altă parte, ca puncte de plecare pentru atitudinile pe care le vom regăsi, cu modificările de rigoare, în substraturile ideologice ale școlilor filosofice ce le vor urma.

Vorbind de evantaiul pozițiilor, consultăm acum lirica secolului VII î.e.n. și spusele „înțelepților”.

În poezia lui Tyrtaios, e vădită direcția de gândire a unui proaristocrat, intens preocupat de menținerea ordinii tradiționale. După cum cred cei de viță nobilă, aceasta e bună, divină, făcând ca și justiția ce se sprijină pe ea să fie de asemenea zeiască. Poetul Terpendros, animat și el de gândul menținerii echilibrului social, se recomandă ca personaj ales de Pythia spre a salvarda pacea socială. Archilochos nu are probabil încredere în mijloacele pașnice. Drept instrument ce-i procură cele trebuitoare, el glorifică lancea iar nu plugul. Vorbește cu totul altfel decât Hesiod, deși știe – o spune – că doar munca e propriu-zis productivă.

Știind că sentințele celor „șapte înțelepți” au fost distribuite de tradiție unuia sau altuia dintre ei într-un mod nu prea demn de încredere, ar fi poate recomandabil să le apreciem în bloc. Dar legende au tâlcul lor. În speță, gruparea – deși nu tocmai stabilă – a îndemnurilor și aforismelor, în serii individualizate lasă să se întrevadă siluetele mai multor tipuri de atitudine politico-morală. Respectăm convenția, păstrăm personalizarea, dar ceea ce ne interesează în paginile de față este tipologia și mai puțin numele proprii. Numele lui Thales și Solon apar deci în textul nostru de două ori, o dată, convențional, aci, și abia în alte capitole în autentica lor istoricitate.

Bias din Priene ne-ar oferi chipul unui moralist care, de la înălțimea poziției celui avut, privește mulțimea depreciativ și care, ca și Tyrtaios, poetul, intuiește un util punct de sprijin în cultivarea bigotismului religios. Distingem în atitudinea atribuită lui Kleobulos din Lindos, fost cândva tiran, linia de conduită a omului „simplu”, ce se

conservă, practicând austeritatea și evitând acte de escaladare a condiției sale sociale, în Pittacos din Lesbos se conturează figura înțeleptului minat de spirit practic. Totuși, nu laudă îndeletnicirea de navigator, care va deveni orgoliul acelora, prin excelență practicieni, care sunt oamenii demos-ului. În Chilon din Sparta, bănuim un alt gen de om al societății de „sus”. Vedem în el un raționalist, preconizând prudența și reținerea în relațiile cu cei de „jos”. Thales din Milet, aici în calitate figurată, „sapiențială”, se împacă destul de bine cu filosoful Thales, când se arată simpatizant al vieții de intelectual activ, rafinat. Prin cuvintele puse pe seama lui Periandros din Corint, vorbește un iubitor de democrație. El înclină spre reforme, dar nu de natură să nimicească fundamentele existente ale rânduielilor civice, în fine, Solon, atenianul, întruchipează, aici, pe conducătorul politic, așa cum și-l dorea omul din popor: în actele de legiuitor, va să se presupună pe sine în condiția celui vizat de lege, în actele de judecător, în condiția celui judecat; să evite măsuri excesive, dar să nu renunțe la principiile sale; să-și aleagă cu grijă colaboratorii, să fie cumpănit în manifestări, iar opiniile sale să se sprijine pe considerente având forța evidenței.

4. Momente prefilosofice. Lumea zeilor este, în vechea literatură, o lume de entități personificate, în virtutea unui demers pur poetic. Sunt însă figuri mitice care interesează prin funcția semnificativă pe care o ocupă în procesul ce conduce spre cugetarea primilor filosofi. Tema va fi considerată mai îndeaproape în capitolul consacrat reliefării acestui proces. Ne mulțumim deci, aici, cu semnalarea ilustrativă a momentelor notabile, sub un triplu raport: acela al constituirii conceptelor teoretice ale ionienilor ca acte de abstractizare filosofică; acela privind caracterul fizical al menționatei concepte; în fine, sub raportul exprimării teoretice a modalității de a fi a lumii fizicalej.

Sub primul din cele trei unghiuri de vedere se arată demne de relevat figuri mitice din Theogonia, ca: Nemesis, Dorul, Vrajba, Uitarea, Discordia; de asemenea, cele din poezia lui Alkman, ca: Buna Ordine Civică, Prevederea și altele. Consemnăm tot aici tema hesiodică a Justiției ca „esență” umană, cum și pe aceea a orficului Musaios despre proveniența tuturor lucrurilor din Unu.

În sensul celui de-al doilea unghi de privire, pomenim: semnificațiile fizicale asociate, la Homer sau Alkman, cu ființa unor zei ca Zeus, Hera, Thetis; mitul hesiodic al Haos-ului; momentul fizical din

miturile orfice.

Privitor la reflecția asupra modalității lumii fizice, luăm în considerare texte, precum cel hesiodic asupra universalității „discordiei”, sau acela din Pherekydes pe tema raportului contrarietate-armonie.

Scrutând această veche literatură cu mai multă minuție, am desprinde din ea un material mult mai bogat. Sus-menționatele ilustrări sunt însă suficiente, cum se va vedea, spre a justifica teza asupra unor semnificații prefilosofice în cea mai veche literatură greacă.

b. LIRICI AI SECOLULUI VI

5. Secolul al VI-lea este timpul apariției, proliferării și interpozițiilor sistemelor filosofice. El este marcat, în planul cugetării sociale din cetățile grecești, de atitudini mai adânc delimitate decât în secolul precedent, de adversități incomparabil mai acute, de mai multă claritate în manifestarea atașamentului față de anumite straturi și interese din polis. Vom vedea cât a fost de intimă legătura dintre această nouă condiție și apariția filosofiei. Dar, despre social și politic, cei ce vorbesc nedisimulat, neechivoc sunt poeții, iar filosofii deloc, sau aproape deloc. Așa încât clarificările dobândite în versurile celor dintâi încurajează pe istoriograful filosofiei în eforturile sale de a desluși subînțeleșurile și motivațiile politice ale sentințelor celor din urmă.

6. Alcaios, Hybrias și Theognis din Megara au fost partizani înflăcărați ai condiției sociale aristocratice. Alcaios, preocupat de înfruntările politice din Lesbos, patria sa, convins de superioritatea nativă a aristocrației, exprimă cu violență sentimentele și resentimentele sale partizane. El exaltă principiul Cetății, dar văzută prin prisma unui militant pentru dominația oligarhiei. E semnificativ faptul că spiritul său civic conservator se îmbină cu bigotismul, învederat de imnurile de laudă consacrate zeilor. A fost mult ascultat și urmat. Hybrias, în cele câteva versuri ce ne-au rămas de la el, se exprimă la adresa dușmanului său, omul de rând, cu o aroganță și brutalitate puțin obișnuite.

Theognis, angajat și el în luptele politice, este un aristocrat pe care revolta populară ce și-a atins scopul l-a ruinat. Pentru el condiția privilegiaților, de o parte, situația celor „de jos”, de altă parte, ar fi justificate prin compoziția morală naturală, imuabilă a unora și a celorlalți. Cei de jos”, prin care înțelege pe „cultivatori, exportatori,

meșteșugari, marinari... interesați în demolarea vechiului edificiu social” 1, reprezintă „Răul”, iar victoria lor, o victorie împotriva „Binelui”, deci a firii. Elogiază așadar tratamentul oricât de violent contra plebei. Când laudă înțelepciunea, se subînțelege că, după părerea lui, e apanajul elitei. Presupunem deci că și ea, alături de valoarea etică, e considerată inerentă ființei celui născut nobil. El admite că zeii pot fi nedrepti, dar interzice să li se ceară socoteală pentru aceasta. Am spune că la poetul din Megara, convingerea potrivit căreia casta din care face parte are nevoie de zei, ca protectori ai vechilor rânduieli, e atât de puternică, încât solicită să fie slăviți, chiar știindu-se că uneori încurajează injustiția.

7. Încă din ultimul deceniu al secolului anterior începuse să se afirme cugetarea lui Solon din Atena, marcând o mentalitate radical diferită. A fost o figură proeminentă, datorită și versurilor, dar mai mult personalității sale de reformator și cugetător. Independent de originea nobilă a familiei sale, se vădește receptiv față de glasul vremurilor noi care, în acel timp, favorizează ieșirea din obscuritate a demos-ului. Pentru acea vreme e noua profesiunea sa de credință, în virtutea căreia toate îndeletnicirile – comerț, agricultură, meșteșuguri, poezie, divinație, medicină – au valoare egală².

Sistemul cenzar pe care-l introduce nu are caracter egalitarist. El restrânge puterea economică a celor bogați, ușurează în mod notabil condiția celor împovărați de datorii, dar nu face concesii demagogice poporului. Concepția sa reformatoare poartă drept caracteristică ideea de înnoire prin persuasiune și consens genera¹³, care, firește, se va dovedi utopică. Principiul său de eunomie, adică ordine stabilă întemeiată pe solidaritate civică –, dincolo de inegalitățile economice și sociale, care dănuie și pe mai

1 J. C ar r i e r e. Theognis et le drama politique grec, în „Pallas”, Toulou.sc. 1953, p. 3.

2 V d. Robert Joi y, Le theme philosophique des genres de vie dans l’antiquité classique, Bruxelles, Palais des Academies, 1956, p. 13.

3 Va. Plutarh, Solon, 15.

departe – poate fi apreciat ca premurgător al conceptul de nomos, pe care aveau să-l opună sofistii celui de physis în numele eunomiei, rează mul edificiului civic se institt imanent iar nu transcendent. Sau, cum spune Zoe Peti eunomia soloniană „nu mai e o forță cosmică și religioa nemijlocită, ci un principiu de comportament

civic acti capabil să instaureze ordinea în cetate” 1.

Vernant, reluând o notație a lui Glotz, spune că reforme lui Solon sunt prezidate de „spiritul geometric” 2, în virtutea căruia cetatea începe să fie concepută ca spațiu polit omogen, având un centru care doar el e privilegiat. Iar credem, un prim act de desacralizare a spațiului, aflat: contrast cu neomogenitatea calitativă din viziunea spațiului homerico-hesiodică.

Promovarea, până la un punct, a libertății celor din păturile mijlocii e susținută la legiuitorul atenian de consolidarea proprietăților lor funciare. E o intuiție practică raportului dintre condiția morală și cea materială a omului socotită preeminentă. Nu e singura perspectivă deschisă de reformele soloniene, considerării calității de uman deși crede în destin, caută să dezvolte în oameni spirite de responsabilități față de ceea ce întreprind ei înșiși, cui a reieșit, de altfel, și din teza asupra consimțământului legislației. Solon privește omul în integralitatea ființei sale raționale și senzoriale. Implicația senzualistă a acestei considerații se va înscrie în orizontul ideatic al ionienilor

Toate acestea nu ne sunt date la poetul reformator în plan teoretic, ci se desprind din gândurile sale poetice, din normele practice pe care le statuiază.

8. În spirit oarecum analog va cugeta realitatea din polis și Phokylides din Milet. Acest contemporan al lui Anaximandros e departe de a crede, ca Theognis, că lăcomia și războaiele sunt cu necesitate și dotări. Referindu-se la nobili neînțeștrați, pare să vrea să-i consoleze: sunt norocoși

— V. infra, p. CLXIX.

1 Z. Petre, Formarea ideologiei democratice în Grecia, teză de doctorat, manuscris, p. 25.

2 J-P. Vernant, Mythe et pensée chez les grecs, Paris, Maspéro, 1974, p. 209.

adică, desigur, au norocul de a primi totul de-a gata, deși n-o merita. Simpatia sa merge alături de cei aflați în condiție mijlocie. Animat de spirit civic, pune cel mai înalt preț pe buna ordine din Cetate.

Stesichoros din Himera preferă să-și închine gândurile nu zeilor, ca Phocylides, ci eroilor. Blamează pe cei ce acceptă veridicitatea poveștii homerice a Hienei și a aventurii ei troiene. Ambele conduite îl desemnează ca pe un spirit critic neatașat liniei bigote a legendei

populare. Atât el cât și Phokylides par să nu se distanțeze prea mult de mediul ideatic în care se propagă mentalitatea filosofilor din orașul lui Thales.

Un poet care oglindește capacitatea de expansiune a filosoficului, începând cu a doua jumătate a secolului VI, a fost Bpicharmos (moare în sec V), în vremea lui are răspândire pythagorismul, trăiesc Parmenides și Heraclit. Pe cât se pare, i-a plăcut să pună în versuri diverse opinii filosofice, fără să manifeste preferințe nete. Astfel, pe tema ființei zeilor, găsește cuvinte spre a reda toată gama părerilor din timpul său. Dacă va fi avut totuși oarecare înclinare teoretică, atunci poate că aceasta îl apropia de pythagorism și de viziunea dialecticianului din Bfes.

Poezia lirică a secolului vine oferă caleidoscopul pasiunilor care l-au răscolit. Sublimate în tensiuni logice, ele dau socoteală, pe temeiul antecedentelor schițate mai sus, de nașterea filosofiei.

I

II

NAȘTEREA FILOSOFIEI GRECEȘTI

„Cercetarea trecutului și îndeosebi a epocii grecești din istoria civilizației omenești, dacă este făcută în numele omului, pentru om, nu poate să fie decât contemporană. Istoria este o imensă lecție de umanism prin faptul că însuși arește încrederea în puterile omului. Cei ce văd în îndeletnicirea istoricilor o evaziune nu știu ce este istoria”.

Pievre-Maxiine Schuhl

1. Pe la începutul veacului VI dinaintea erei actuale, Thales din Milet atinge akme* a vieții sale, moment pe care îl considerăm demn de a marca începutul filosofiei europene. Cu mult înaintea lui, Mesopotamia – prin textele Cumntul lui Marduk și Imnul către Istar – trecuse; pragul de la intrarea în filosofie, fără însă am; vi face după aceea pași notabili înainte. În Kgipt acel document incontestabil filosofic, deplin filosofic, care a fost Inscricția regelui Sabaka e anterior cu mai bine de un veac intrării lui Thales în istoria creației teoretice. Dacă acceptăm prezentele filosofice din izvoare anonime – de pildă / dzing și Infu dzing în China, anumite pasaje impersonale din Upanișade – atunci istoria celorlalte două mari ambianțe filosofice antice, în afara Greciei, anume cea chineză și cea indiană, începe sensibil înaintea celei elene; dacă, preferăm însă, pentru a hotărâni începuturile, momentele înscrise de personalități istorice cunoscute ca

atare, Udda-laka Aruni în India – prezent în Chandoghâa-Upanișad – și Iao-dzi în China, atunci, știind că primul a fost cu aproape jumătate de secol mai bătrân decât Thales iar cugetătorul chinez cu câteva decenii mai tânăr, vom nota că gândirea filosofică nominalizată a țâșnit în lume din cele trei obârșii mai opulente ale ei cam în același timp”.

* dexfji.7) – momentul culminant în viața unui gânditor, apreciat convențional în vechile surse doxografice ca asociat vârstei de 40 de ani.

** Referitor la datele de mai sus v. cartea noastră Sens-itri universale și diferențe specifice în filosofici Orientului Antic, I, Ed. științifică, București, 1967, p. 72 sq., 199, sq., 230, 266 sq.

Așadar, împotriva modului de abordare a temei din mai toate lucrările de specialitate, unde filosofia Orientului e ignorată, terna genezei filosofici nu este o problemă a istoriei filosofiei grecești, nici măcar una a celei europene. Cvasicontemporariitatea primilor filosofi în ambianțe total necomunicante între ele în acele veacuri timpurii ne obligă să observăm că tema depășește chiar sfera istoriei filosofiei. Ea se cere dezbătută într-un câmp ale cărui linii de forță angajează epistemologia filogenetică universală, teoria culturii și în ultima analiză istoria materială, socială și spirituală în genere.

Prin aceasta misiunea aceuia ce dorește să introducă pe cititor în istoria filosofiei grecești se circumscrie în mod corespunzător. Ka nu țintește către problema nașterii filosofici; e conturată concret de chestiunea de a cunoaște împrejurările apariției filosofici milesiene, ca prim act de istorie a filosofiei elene.

Este vorba de comprehensiunea apariției unui eveniment care, deși delimitat în sensul celor arătate, nu e însă prin aceasta mai puțin complex și ca atare mai puțin tulburător.

Filosofia începutului milezian este prima replică, dată în spiritul unei viziuni, fizicale asupra Universului, reprezentării lui mitice care satisfăcute vreme de secole cerințele, conștiinței sociale a grecilor. Li se cerea să se sustragă / mentalității în care se născuseră și care părea o evidență! naturală și s-o înlocuiască cu alta, elaborată de câteva l minți îndrăznețe și care părea, ca atare, artificială; să admită că rânduiala din Univers, comod lămurită până t atunci prin intenții divine, s-ar săvârși în absența oricărei»...; intenții și anume prin ea însăși.

Asemenea revendicări nu puteau fi acceptate, nici măcar

tolerate decât sub imperiul unei necesități de alt ordin decât cel teoretic. Impactul teoretic nu posedă în sine decât arareori forța de a se impune irezistibil și, chiar când o are, nu stă în puterea noastră să dovedim aceasta. Doar necesitatea întrețesută în urzeala vieții sociale e susceptibilă de a se impune inexorabil și, oricum, numai sfera faptelor, în speță a relațiilor sociale, prin caracterul lor material, ne oferă un punct de sprijin pentru dovedirea unei necesități. Deci, în cazul dat, doar la nivelul acestui gen de relații din cetatea greacă a secolului VII, putem spera să reliefăm în mod convingător explicația producerii cu necesitate a unei traume ideatice atât de răscolitoare ca aceea constatată mai sus.

2. Înainte de aceasta, se impune consemnarea materialului intelectual asupra căruia și-a exercitat necesitatea impulsul semnificativ. Avem în vedere momentele din conștiința greacă anterioară. Kle urmează a fi considerate pe două planuri. Unul, este acela al sarcinii prefilosofice prezente în gândirea antemilesiană; celălalt plan se conturează când vizăm chestiunea denri ti zării acestei sarcini, știind că drumul spre milezieni este, folosind o expresie a lui Nestle, /drum de la mit la logos.

Primul plan ne instruește, după cum am mai spus, asupra procesului logic către abstracțiile filosofice, asupra fondului fizical de care procesul e asociat și, în fine, asupra modului în care e gândită ființarea fizicalului.

În Theogonia, poetul enumera entități divine, zămislite de Noapte, precum Nemesis (însemnând și Pedepsa) „Vrajba, Truda, Uitarea, Durerea, Discordia și nu puține altele. Sunt, așadar, personificări de condiții sau relații sociale și psihologice, cu caracter general.

Punctul de plecare este o experiență, care e „empirică”, dar a cărei empiricitate nu e cea a obiectelor sensibile; ea constă în multiplicitatea relațiilor sau stărilor umane, de pedeapsă, vrajbă, trudă, uitare sau altele. Poetul se dezleagă de senzorial, supune condiții umane unui act de sinteză logică și astfel apar, ca generalități, semnificațiile de pedeapsă, vrajbă, trudă sau altele. Ca urmare, ia naștere un obiect personificat (divin), deci reprezentat: personificare a abstracției. Produsul operației abstractizante învederează faptul că, prin intermediul metaforei poetice sau al unei reprezentări plastice (ca statuia zeiței Nemesis), s-a făptuit, o trecere de la datul empiric la un

produs ce semnifica generalul – Pedeapsa ca atare – dar concret imaginabil, individualizat. Raportul dintre acest universal – Nemesis – și orice act individual de pedeapsire este acum gândit în spirit biologic, de descendență, ca și când fiecare act de acest fel ar fi zămislit (altă modalitate a empiricului) de către Nemesis. Procesul de abstractizare, în demersul de explicare a lucrurilor, există, dar este de la început t și până la sfârșit angajat în empiric, rămânând în empiric, /

Când Thales va spune „toate sunt apă”, ca apă în general, el va merge pe un drum de abstractizare oarecum analog celui ce conduce spre enunțul „toate actele de pedeapsire țin de persoana Pedepsei”, ceea ce conferă semnificației hesiodice luată ca exemplu un oficiu prefilosofic. Dar „apa” din sistemul lui Thales diferă decisiv, în două privințe, de Nemesis, hesiodică: apa în genere e un concept, deci nereprezentabil (poate fi reprezentată o anumită apă, dar nu „apa în genere”); apa în general e gândită ca „esență” actuală a oricărui individual, iar nu ca ascendent din care ar proveni (se prea poate să fie vorba și de relația de ascendență, dar nu ea conferă „apei” sensul filosofic). Relația e în planul logicului (universal-individual), eliberat de reprezentare-Figurile divine ale lui Alkmaion ocupă un loc similar celor hesiodice. Peitho (Persuasiunea), Promathea (Prevederea). Poros (Proiect-Mijloc de acțiune), Aisa (Soarta) sunt personificări mitice ale unor „foarte reale, de sine-stătătoare, care acționează în viața socială și în natură...”

Toate acestea sunt generalizări cu caracter mai mult sau mai puțin restrâns. Când însă Hesiod, înfometat de dreptate, spune că dacă aceasta dispăre din oameni, atunci femeile vor deveni sterile iar omenirea va dispărea și ea, el redă, în forma metaforică și din nou biologizantă, o sentință asupra esențialității umane. [Universalul uman, astfel schițat prin nota de dreptate, o va păstra atunci când va reapărea în formă teoretică, la Socrate și Platon./

Fizicalismului ionian i-au premers vechi enunțuri fizicale sau substraturile fizicale a numeroase reprezentări mitologice, în Iliada, zeul Somnului se laudă că ar putea

1 A. P i-a t k o w's k i, Personificări de abstracții la Alkmaion, în „Analele Universității C.I. Parhon, Seria științe sociale”, nr. 18 – 1960, p. 320 „în adormi chiar apele lui Okeanos”, râul din care cu toții, noi zeii, ne tragem ființa”. Zeus ar desemna câteodată aerul. Astfel Scolia* E la Odiseea I, 63, spune că „Zeus e numit e ridică-nori”, desemnând

mediul care face ca „atunci când vaporii se îngroașă (în aer) norii să se ridice”. Alteori este Hera asociată aerului, acuplarea Zeus-Hera de pu muntele Ida nefiind decât contopirea luminii – aici, Zeus – cu aerul. Untitatea hesiodică de „Haos” mitic, primordial a fost luată chiar în antichitate în sens fizical de către Zenon din Kition sau Probus, iar interpreții moderni merg pe aceeași linie. Zeller crede că „haosul” a putut fi înțeles și ca spațiu concret, Burnet, ca abis, iar după expresia lui Abel Rey, s-a putut degaja din noțiunea de haos tema unei materii „proteice”. Alkmaii evocă pe Thetis ca apă probabil primordială, având rolul de a prezida orânduiiivu lumii. Aici, observă Adelina Piatkowski”, Thetis se confundă cu rațiunea divină” 1.

În literatura orfică, exemplele abundă. Unul din texte pomeneste trei izvoare primordiale, Timpul, Eterul și Haosul, considerate mitic, dar desemnate uneori ca fiind anterioare Zeilor. Poetul Pherekydes, contemporan cu Thales, în una din versiunile păstrate, preia, dar înavușeste sub raportul valorii de abstracție, o veche legendă orfică și indică drept origine a tot ce există, Timpul, căruia îi sunt coroborați Zeus (Zas), activ, și Pământul, pasiv, și din care se nasc Focul, Aerul și Apa.

Ii gândirea „mitologilor” despre modalitatea de a fi a lumii întâlnim Armonia (ăpficma), M e în a (io. capa), Ananke (avayx. – /]). Sunt entități mitice, reprezentând, respectiv, acordul cosmic, destinul, inexorabilitatea. Acestea vor prolifera variate interpretări, întrucât zeitatea, care e inteligentă, e dominată de Destinul inexorabil, acesta e străin de inteligență, deci automat, în această ultimă ipostaza-„entitatea, demitizată, va deveni absolutitate mecanică

— Scolie: comentariu sau explicație dată vechilor texte de interpreți antici (scoliaști).

1 A. Piatkowski, Umbre și luni iții în domeniul liricii vechi gfc-ctșii, în „Studii clasice”, nr. VIII, 1966, p. 254.

a regularităților înmii materiale. Pe de altă parte, zeitatea va putea i-i lăudată ca inteligență ce învinge ordinea brutală, în care caz determinismul orb va ceda locul noțiunii de ordine cosmică rațională.

Hesiod atinge în Munc. i și Zile tema „discordiei” (contradicției) ca sălășluind la „rădăcina” tuturor lucrurilor, expresie metaforică ce anticipează conceptul de tensiune lăuntrică între contrarii, ca principiu de valoare universală. Musaios, poet orfic, nu părăsește reflexia teologală, dar, în cadrul acesteia, ar fi schițat imaginea unei lunii a

cărei diversitate provine din Unu inițial și s-ar reîntoarce în Unu. Această schiță prefigurează în formă rezumată toată reflecția ioniană asupra principiului fizical primordial unitar și a raportului dintre acesta și multiplicitatea corpurilor. Cât despre Pherekydes, pare a relua pe Hesiod și a rezuma și el în continuare filosofia ioniană, în formula Universului constituit din „lucruri contrare”, conduse către „armonic, înțelegere... și unitate”.

Dar între ontologia mitică schițată până acum și cea raiesiană intervine o adâncă schimbare.

vă a observat că ambianța miturilor oferea ea însăși unele, piese a căror plurivalentă se arăta susceptibilă să susțină și fidelitatea religioasă – cum arătase istoria lungilor secole anterioare – dar și fizicalismul, dacă erau altfel direcționate. Jâii toate cazurile pe care le-am reținut, se observă o bivalentă, în virtutea căreia entitățile în cauză pot fi privite și ca ipostaze ale intenționalității divine din lume, dar și altfel, în care caz, la materialști, apa ni se arată în fizicalitatea ei, Armonia în funcția de echilibru cosmic, Moira ca raport riguros între evenimente, Anârike drept necesitate a ordinii universale. Așadar, attribute și relații iluzorii într-un caz, reale în celălalt. Miturile sunt promovate către nivele mai înalte... ale... abstract Teâ7 pâhli aproape de punctul în care simpla condiție a credinței se arată prea slabă spre a mai rezista, gata să cedeze locul abstracției realiste, filosofice. Vorbind de apariția; filosofici milesiene J-J. Goblot spune: „Filosofia se naște! I din ceea ce neagă: ea neagă mitologia... dar în același timp își înfige rădăcinile într-un sistem de reprezentări” mitice de care se desface, cu încetul, printr-un proces de raționalizare progresivă./

Conceptele colective, în special cele religioase, au o structură susceptibilă de o mare mobilitate și adaptabilitate. Multiplele reiate din complexul structural pot, în anumite condiții, să-și schimbe în mod semnificativ valoarea și sistemul de legături infrastructurale în care sunt prinse.

3. Raporturile congenitale ale lumii grecești cu civilizațiile Orientului Apropiat au avut contribuția lor la acumularea de idei fizicale, ce ne preocupă aici. Cu titlu de curiozitate înscriem aici o informație a lui Poseidonios, transmisă de Strabon, după care atomismul grec ar fi fost preluat de la „Filosoful Mochos”, fenician, ce ar fi trăit „înaintea războiului troian”. Relatarea e, se-nțelege, fantezistă dar denotă faptul că în lumea greacă părea firească invocarea unor

antecedente intelectuale orientale, în cazul de față ale fizicalismului atomist. De mult a fost relevat faptul că apa, acest „principiu” al lui Thales, apare adesea în documente egiptene cu mult mai vechi drept obârșie a lumii. Apsu-Tiamat originare, ale mesopotamienilor, au de asemenea caracter acvatic; Tohu vavohu din mitul cosmogonic mozaic, mai bătrân decât Thales cu vreo șase veacuri, spune același lucru ca și Haosul hesiodic. Principiul cauzalității materiale este afirmat într-un act laic mesopotamian din sec. VII – o scrisoare a medicului Arad-Nanai către regele Assarhaddon² – așadar dintr-o regiune cu care hinterlandul Miletului avea contact direct. Cât privește elementul Timp, întâlnit în repetate rânduri în textele pomenite adineaori, pare să nu fie altceva decât Zrvan A **k** ar ana (timpul nelimitat, totodată fizical dar și obiect de venerație religioasă) de origine iraniană și preluat de poeți caldeeni³.

4. Să ne întoarcem însă către izvoarele grecești. Notam

1 J.

— T (T o **b** l o **t**, L’avenement de la pensée rationnellt ei le „mi-vacle tgrec”, în, L, a pensée”, nr. 104 – 1962, **p.** 85.

2 Veî. Sensuri, universale... în filos. Orientului antic. **p.** 91.

y Va. J. P **t z y l** u’s **k** i. La Grande Deesse, Payot, Paris, 1950, **p.** 189, după J. E i de **z**, Les écoles chaldeennes sous Alexandrect les Scle-ucid\$, Meâanges Capart, 1935, **p.** 41.

NAȘTEREA FILOSOFIEI GRECEȘTI

mai sus dominația multiseculară în lumea grecească a viziunii mitice asupra realității A Dacă examinăm condițiile în care s-a putut produce, în secolul ce ne interesează, actul de demitizare „atunci se impun atenției noastre doi factori, unul intrinsec religiei grecești, altul de ordinul activității istorice. Primul este absența unui sacerdoțiu cu caracter statal. Celălalt constă în experiența expedițiilor geografice spre zările cele mai îndepărtate ale oicumenei. Psihologia constituită în atare condiții a favorizat închegarea ideologiei laicizaute, prielnic mediu de cultură, la rândul ei, al filosofiei materialiste.

În mai toate civilizațiile antice religia pozitivă se rezema pe doi piloni: sentimente și credințe de o parte și de altă parte puterea instituționalizată a preoțimii, care constituia o castă oficializată, un instrument al exclusivității puterii de stat. Era chiar identificată cu aceasta din urmă în regimurile teocratice, atât de caracteristice societăților de tip tributa¹¹. În Grecia nu exista decât primul din acești

pil om. (Preoțimea greacă nu avea caracter statal, nu îndeplinea; o funcție politică deținătoare de putere și autoritate administrativă. Nu exista o casta sacerdotală. Ateul avea de luptat împotriva unor doctrine religioase, dar adversarii săi principali erau mireni (credincioși ce nu aparțineau clerului); avea de luptat împotriva ideilor și sentimentelor bigote din mulțime, dar acestea aveau caracter proteic, capricios, ținând de cutuma privată, iar nu de dreptul public. Dacă fanaticii simțeau că, prin ațâțarea opiniei publice spre a obține măsuri materiale spontane contra blasfemiei, nu au șanse de succes și că e preferabil să se adreseze organelor puterii, atunci aveau nevoie de sancțiuni judiciare emaneate de la instanțele politice laice. Nu exista nicio autoritate sacerdotală oficială, autonomă, cu caracter represiv. Când, în Egipt, Amenophis al IV-lea, devenit Ahnaton, s-a răsculat contra religiei oficiale, a declanșat reacția triumfătoare a tagmei preoțești din Memphis. În Grecia o forță cât de cât comparabilă, în

1 Va. lucrarea noastră, Asupra formațiunii sociale „asiatice”, i și If. În „Revista de filosofie”, nr. 2 și 3 din 1966.

serviciul apărării religiei oficiale, nu a existat. Mediul de cultură al gândirii antifideiste a beneficiat neîndoielnic, pe plan atât material cât și psihologic, de această împrejurare.

Să trecem la celălalt factor, în veacul VIII, începe în metropolele grecești vremea colonizărilor și, implicit, a navigației departe în largul mării. Ba atrage pe portuari, dar continuă să fie privită cu antipatie de țărani, ca Hesiod, sau de Pittacos, „înțeleptul” conservator. Navigația era unul din efectele imediate ale ascensiunii forțelor de producție despre care vom mai vorbi. Ha antrena după sine dezvoltarea meșteșugurilor și, prin urmare, a comerțului, mai ales maritim.

Dar navigația, înlesnind în chip sensibil călătoriile în direcții multiple și la distanțe relativ mari, a constituit un stimulator eficient al observării unor largi spații geografice până atunci necunoscute. Ea a făcut mai necesară și observarea cerului, a astrelor. Efectul cel mai spectaculos consta în faptul că geograficul descoperit dezmințea la tot pasul mitologicul. Două exemple demonstrează profilaxia antimitologică pe care o opera sporirea cunoștințelor geografice. Milezianul Hekataios demonstrează, în urma unor observații geografice, inconsistența mitului Cerberului și a altor mituri, iar neobositul călător care a fost bardul-filosof Xenofan a dobândit, aflând obiceiurile tracilor și ale ethiopienilor, argumente care arătau că zeii

au fost închipuiți de oameni, și anume după chipul și asemănarea lor. Mișcarea geografică dezvăluie urmașilor lui Homer că, mergând pe mare, nu descoperă niciun infern¹ și niciun sălaș de ființe monstruoase, că spațiul este omogen sub raport calitativ (lipsit de cvalifiere inito-magică), că Universul este lipsit de mistere și fantome. Populațiile de navigatori au fost primele în Grecia cărora a început lumea să le dezvăluie secretul teoretic al unității și uniformității ei calitative, materiale.

„Principiile” ionienilor – apă, ăpeiron, aer, foc – prin universalitatea lor, vor face pasul decisiv către lichidarea

1 Tradiția mitologică a schimbat la un moment dat topica „lumii” „sit. În.id Infnutl și Tartarul la suprafața pământului, pe celălalt țărni ai i-i Oke. uios.

cvalii ierii spațiului. De altfel, și a timpului. Pentru funcția antimitologică a practicării navigației, pledează și un argument negativ: exemplul Arcadiei, regiunea centrală a Peloponesului, izolată prin relief de coastele mării; ca a rămas mai mult decât oricare altă regiune a Greciei retransată în lumea miturilor celor vechi, străină de zbucium spiritual, deci de progres intelectua¹¹, și prin aceasta „fericită”, după o tradițională expresie. vătationarea topologică e corelată cu stagnarea spirituală, proliferând idoli. Ea e limitativă. Or, „expansiunii Universului sideral și al orizontului geografic îi corespunde o ilimitație a conștiinței personale” 2.

Expansiunea geografică – colonizări, comerț maritim – participă la actul de răsturnare a raportului cm-lume. În configurația mitică homero-hesiodică, omul e un subordonat al spațiului închis, delimitat de Okeanos. Conștiința migratoare ce ia act de această finitudine, o denunță și compromite raportul de subordonare. O „lume” care încetează de a mai include în sine subiectul poate, implicit, să devină obiect de investigație al subiectului degajat.

5. Toate acestea constituie, să spunem, „materia”, substratul propice să se ofere actului teoretic revoluționar săvârșit de Thales. Acest substrat de idei și dispoziții psihologice, poate să justifice posibilitățile astea cotiturii spre antimitoao-gism materialist, nu însă și necesitatea schimbării de direcție, ca act „formal”.

Continuând deci, investigația se îndreaptă acum către viața economico-socială a Miletului.

Interpreții izvoarelor sunt de acord să constate avântul

economic neegalat al acestui oraș egeean. Este „podoabă a Ioniei”, scrie Heroclot. O veche inscripție îl glorifică drept „cel mai vechi oraș al Ioniei și metropolă a numeroase și mari cetăți din Pont, din Egipt și din toate celelalte regiuni ale pământului locuit”. Oraș matern a nouăzeci de colonii, este piața de încrucișare a drumurilor de comerț

1 V<1. Victor 15 e r ar d, De l'origine des cultes arcadiens, Paris, passim.

2 G. G u's ci o r f. Les sciences humaines et la pensie occidentale, 17, Les oi ighifs de. s și i f vers întinai ti rs. Paris, Pa vot, 1967, p. 487.

ale Europei, Asiei și Africii, în Milet se prelucrează piei și metale prețioase din I/ydia, lână din Phrygia, cânepă din Colchida. Se fabrică și se exportă mobile, oale, covoare, stofe vopsite cu purpură. Activitatea portului e clocotitoare. Numeroasele lui contoare de pe litoralul Mării Negre exportă grâu, pește sărat, sare, sclavi, vite cornute, cai, J cm n, fier, cum și aur și chihlimbar aduse din Nord¹.

Dezvoltarea rapidă a meșteșugurilor, deci a atelierelor meșteșugărești, a comerțului cu produsele acestora determină intensă proliferare a categoriei sociale de proprietari de ateliere și de neguțători. Comerțul maritim impune avântul „industriei” constructoare de vase. Proprietarii de șantiere navale, piloții, cadrele subalterne ale flotei, cămătarii, prosperă în aceeași proporție. Se adaugă proprietarii de mine. Aceștia, alături de oamenii meșteșugurilor și comerțului, împreună eu „lumpenproletariatul” citadin și cu proprietarii agrari mici și mijlocii formează pătura socială a demos-ului. vii°.

Se instituie astfel în Milet, ca și în alte cetăți portuare „cum a fost de pildă Efesul, o dedublare socială în sânul clasei de oameni liberi, proprietari reali ori virtuali de sclavi. Vechea aristocrație gentilică, formată cu prioritate din marii proprietari funciari, care domina în cetate în virtutea unor străvechi privilegii, își vede puterea politică disputată de deținătorii de averi mobiliare; dar aceștia din urmă, deși tot mai numeroși și deși joacă un rol economic tot mai însemnat, nu îndeplinesc un rol politic corespunzător. Antagonismul mental dintre cele două categorii sociak este efectul contrastului dintre puterea politică și cea economică de care dispune, în Cetate, fiecare din ele. Engels notează: „Proprietatea mobilă, adică averea bănească... a crescut din ce în ce mai mult... și a devenit un sco în sine. Prin aceasta... s-a creat vechii puteri a aristocra

1 Va. G. G Io t z, Histoire grecque, I, Paris, 1925, p. 278; P. – îl Schuhl, Essai sur la formation de la pensée grecque? –, Paris, P.U.P. p. 169 – 170.

2 Va. S. O u t's e h e n k o, Classes et structurts de classe dans l société esclavagiste antique, în „Recherches internationales à la minier du marxisme”, Paris, nr. 2, 1957, p. 107.

tiei o concurență biruitoare a industriașilor și comercianților bogați” 1.

Se știe că izvorul nemijlocit al acestor bogății era aproape exclusiv munca sclavilor, al căror număr ajunge să fie cu timpul mult mai mare decât acela al cetățenilor liberi. Dar sclavii nu aveau cuvânt, iar revolta lor apărea „Cetății” ca un act contra naturii. Țăranii liberi nu jucau în general un rol politic independent, ci erau antrenați, după interese, în acțiuni politice, la remorca uneia sau celeilalte din cele două pătri menționate mai sus.

6. Portretul social și psihologic al „nobilimii”, descendenți îndepărtați ai basileilor homerici, este acela al unor oameni care se consideră stăpâni și diriguitori prin naștere și prin presupusa lor structură morală, în virtutea căreia, doar ei ar fi fost „cei buni”, prin substanța divină cu care se cred investiți. Ei invocă în favoarea lor autoritatea vechilor instituții, se sprijină pe venerabilitatea legămintelor religioase, simt forța lor ideologică armată de puterea tradiției mitologice. Ideologia politică a aristocrației se contopește cu ideologia religioasă a miturilor. Legende mitice, strălucitoarele povești fantastice alimentează mentalitatea conservatoare, tradiționalistă. Legile nescrise aristocratice din cetate sunt „legi divine” și ca atare la fel de intangibile ca și autoritatea zeilor. Cretanii atribuie legile lor lui Zeus, spartanii lui Apollon. Ordinea din natură, apare a se confunda, susținută mitologic, cu ordinea din societate; ne-o spune gândirea poetică a lui Theognis. Zeus”, tată al zeilor și al oamenilor”, este totodată diriguitor al naturii, patron al funcțiilor vitale, arbitru al fericirii oamenilor și garant al ordinii publice. Aristocrația cetăților se pretinde a descinde din zei: Theseus, strămoșul legendar al aristocrației ateniene, e, după legendă, fiu al lui Poseidon: Cadmos, odraslă divină, este presupus fondator al Thebei și părinte legendar al aristocrației beoțiene... Iată versuri ale lui Tyrtaios: „Însuși Cronidul (Zeus) ...

1 P r. K n g el vă, Originea familiei, a proprietății private și a

statului, în K. Marx-Fr. K n g el's, Opere. voi. 21, Ed. Politică, 1965., p. 114.

a năruit acest oraș (Sparta – N.N.), Heraklizilor” 1 – adică aristocrației spartane. Tot Tyrtaios spune că zeul Apollon a ordonat prin oracol „ca basileii, cinstiți de zei, țara s-o cârnuiască... și ca oamenii din popor să asculte de legiurile lor”— Solon, contemporan mai tânăr al lui Thales, spune celor din rruilțime: „Nu puneți pe seama zeilor suferințele pe care le îndurați, ci pe seama propriei voastre lașități; i-ați crescut și aparat pe tirani și drept urmare vă aflați într-o amară servitute” 3. Cuvinte din care rezultă blamul contra aserțiunii, neîndoielnic de origine aristocratică, conform căreia zeii erau desemnați ca autori ai opresiunii existente; în acest fel, suferința devenea imuabilă ca și aceștia, adevărații vinovați, civili, fiind astfel exonați de răspundere. Reamintim de Eunomia proaristocratului Tyrtaios, prin care”, spre deosebire de isonoriwe, cei vechi înțelegeau buna orânduire într-un stat în care condițiile de trai nu erau egale pentru toată lumea” 4, Mugiul ordinii civice, ca ordine între inegali, se vrea auten-htificat prin voința zeilor.

„ Aliajul dintre religia tradițională și ideologia proaristoeratică era temeiul actelor normative administrativ-judiciare. În virtutea invocației consangvinității dintre autoritatea divină și cea civilă, actul normativ ca și sentința judiciară, date. amândouă potrivit conștiinței edilului ori judecătorului, își sorbeau infailibila justețe din substanța divină, testată de ascendentul zeiesc descendentului select.

Instrumentele celor de sus erau, spune Charles Parain”, armele propriu-zise, religiași monopolul dreptului” 5.

La polul opus, potrivit sugestiei ce se desprinde din cuvintele lui Solon, se întrevede interesul de a înmănunchea adversitatea antiaristocratică a demos-ului cu actul de a

— Tyrtaios, Eunomia, 2 (Fr. 1). – Ibidem, 3 (Pr. 2).

Solon, Scrisoare către Philocypros, 8.

— A. P i-a t k o w's k i. Sparta, oraș al culturii în sec. VII î.e.n., în... Studii de literatura universală”, 1956, p. 198 (titlul d «Eunomie pare să fi fost dat poemului lui Tyrtaios ulterior, de către Aristotel).

5. C h. Parain, Les caract & res de la lutte de classes dans l'antiquiU da & sique, în „I/a Pensée”, nr. 108, 1963, p. 17.

adumbri autoritatea divinității, ca presupusă garanta a dominației aristocratice.

7. Opoziția dintre cele două conduite ideatice dobândește o acuitate particulară în condițiile aspriniei cu care se derulează luptele politice dintre depozitarii lor.

Noua pătură socială atacă rânduielile politice care asigură domnia în cetate a celor puțini, privilegiați prin naștere, deci împotriva aristocraților și în favoarea unui regim politic al demosului. Un text din Tucidide, care caracterizează o situație de mai târziu, comună multor cetăți grecești, e dător de seamă în acest sens. „Grecia – scrie Tucidide – devenise mai puternică, iar bogățiile mai numeroase decât în trecut; atunci, odată cu creșterea bogățiilor, se stabiliră tiranii în majoritatea timpului; mai înainte nu existau decât «basilei» ereditari, dispunând de privilegii determinate” 1.

Știm, tot prin Tucidide, că epitetul de „tiran” era dat în această epocă, de regulă, aceluia care smulgea puterea din mâinile aristocrației, sprijinindu-se pe demos. Comentând cuvintele de mai sus ale lui Tucidide, P. Guiraud precizează că fenomenul începe să apară pe la anul 700 î.e.n. – așadar cu mult înainte de timpul autorului Războiului peloponeziac – și anume, ca urmare a apariției unei noi „clase de îmbogățiți” de pe urma comerțului și a industriei –, grup social care, în lupta împotriva aristocraților, se sprijină pe tirani. Guiraud menționează în chip expres și Miletul printre cetățile care au cunoscut acest fenomen.

Cum am arătat, poezia lirică a timpului – la Alcaios, Hybrias sau Theognis – se făcuse ecou al dramatismului conflictului. Tyrtaios apelase la spiritul civic al poporului nu fără a lăsa să transpară și o ușoară amenințare, cerându-i prin gura lui Apollon să fie credincios, „să nu uneltească ceva rău împotriva cetății” 3. Reproducem și cuvântul lui Hybrias, care exaltă forța materială crudă cu care cel din mediul social „de sus” își impune conservarea prerogative

1 Tucidide, Războiul peloponeziac, I, 12.

a Paul Guiraud, *La main d'oeuvre industrielle dans l'ancienne tjevece*, Paris, Alean. 1900.

3 Tyrtaios, *Eunomia*, 3 (Pr. 2).

lor: „Mare îmi este bogăția; lancea și sabia... îmi apără pielea; prin acestea semăn, prin acestea secer, prin acestea sunt numit stăpân de către cei înrobiți... Ki însă nu îndrăznesc să aibă lance și sabie... Toți cad înspăimântați la pământ, sub genunchiul meu” 1. Sau, Theogiris din Megara: „Omul sărac, dintr-odată s-a-navuțit, iar bogatul, doar

Într-o singură noapte, a sărăcit. Cel cu minte n-avu izbândă, dar nechibzuitul și-a câștigat, în schimb, faimă. Deși de neam prost, el parte a avut de cinstire... Calcă-n picioare poporul prost... lovește-l cu vârful ascuțit al lăncii, pune-i gâtul sub jugul cel greu..." 2.

Într-o situație în care ascensiunea demos-ului. și ostilitatea dintre grupurile angajate în luptă fac, evident, ca niciun fel de mijloace să nu fie neglijate, acțiunea de jos trebuie să fi condus anumite minți teoretice clarvăzătoare spre „înțelegerea faptului că 1111 era cu puțință să fie ocolită compromiterea ideologiei religioase, ca una ce fusese proclamată ca o legitimare a pozițiilor ce constituiau obiectul atacului popular.

Instinctiv, spontan, în ambianța celor ce luptau împotriva dominației politice a aristocrației, a trebuit cu necesitate să apară unii care priveau cu simpatie negarea autorității spirituale a miturilor, a zeilor, a mitologiei. Putem bănuși că în sânul ambianței democratice opoziționiste din cetatea greacă s-au ivit dispoziții ce încurajau tendințele raționaliste, ideile conform, cărora lumea nu a fost organizată de zei și nu depinde de ei, deci nici de prepușii lor lumești pe plan social, așa cum nu depinde pe plan cosmic. Astfel, reprezentările fizicale despre natură, autohtone și importate, care se acumulează în chip latent, aveau să fie cu pasională necesitate chemate la viață teoretică și expresie. A fost un imperativ zămislit în adâncul psihologiei proprii păturii sociale legate de progresul meșteșugurilor și al comerțului. Miletul a fost primul pe planul răscolirilor economice și sociale. Trebuia să fie și primul unde acel imperativ să fi fecundat conștiința filosofică în direcția materialistă.

I Hybrias, Fr. 1.

«Theognis, Prima f legic (în 11 și 1! >)

Vorbind de religiozitatea aristocrației nu vrem să spunem că doar ea promova spiritul credinței. Constatând apariția la adversarii ei a unei cugetări Jaicizante nu ne gândim să negăm că religia continuă să rămână un fenomen spiritual general. Massa demos-itlui, cu atât mai puțin ramura sa țărănească, nu s-a desprins niciodată de religie. Starea de spirit „opoziționistă” schițată mai sus a constat probabil – ca stare colectivă – dintr-un amestec încălțit de tendințe iconoclase și bigote, pe un fond confuz de temeritate și frică, de revoltă și supunere în raport cu zeii. În cel mai bun caz. nu mai mult decât un nelămurit spirit antiteist arareori mărturisit și cel mai adesea înăbușit. Formați într-un

astfel de mediu, filosofii materialişti au ieşit doar ei din această stare ambiguă. Au fost singurii în a căror conştiinţă s-a putut împlini necesitatea semnalată, dându-i-se expresie teoretică. Ei au exteriorizat tendinţe reţinute şi contracarate din mentalitatea mulţimii, ducând-o, hipertelic, până la consecinţele logice consecvente cu sine, adică până la materialismul antiteist.

Acest materialism preclasic este, spunem, antiteist, nu jiteist. Primii materialişti – anteriori lui Protagoras şi Democrit – nu neagă formal existenţa zeilor, nici măcar nu pronunţă îndoieli explicite privitoare la fiinţarea lor. Ei doar suprimă atribuţiile lor prin aceea că, în fapt, sunt transferate în aria elementelor materiale, arătate ca „prin – canţi”. Câmpul atitudinii faţă de zei nu transgresează deci la ei câmpul tezelor fizicale despre natură. Chestiunea existenţei zeilor avea caracter nu practic, ci speculativ şi avea să fie dezbătută într-o etapă istorică ulterioară. Or, potrivit celor consemnate de noi mai sus, ceea ce ordinea zilei impunea cu necesitate cugetătorului reformatore era doar chestiunea practică a funcţiilor zeilor, nu mai mult. Impulsul politic prescrie religiozităţii dimensiunile ei: niciunul nici cealaltă nu depăşesc condiţia practică a „suprimării” atribuţiilor divine.

8. Semnificativ nu e numai faptul că filosofia în cauză a apărut tocmai în oraşul Milet şi tocmai la apogeul istoriei sale economice dinaintea invaziei sterilizante a medo persi-ilor. Semnificativ, în sprijinul punctului de vedere exprimat

Oraşe de baştină ale filosofilor greci şi centre de cultura din Gm (secolele VII – V î.e.n.)

mai sus, e şi faptul că biografia primilor filosofi îi desemnează ca ataşaţi plurilateral mediului demos-ului.

Thales, primul filosof de orientare fizicală, antiteistă este în acelaşi timp, sub raport politic, un prodemocrat* şi în ansamblu un spirit animat de idei novatoare ce reflectă într-un fel sau altul mentalitatea celor din pătura socială înaintaşă. Aidoma acestora, a fost un călător peste mări. Interesat ca şi ei în promovarea navigaţiei, a putut fi considerat autorul unei „Astrologii nautice”, probabil manual de îndrumări astronomice pentru piloţii de vase. Faptul de a fi prevăzut o eclipsă solară se înscrie în aceeaşi ordine de preocupări. Interesul său pentru observarea naturii şi a raporturilor reale ce o domină a jucat un rol de seamă în a-i statornici celebritatea: povestea după care, tot cătând cu ochii spre cer, ar fi căzut într-un put, arată că

îndeletnicirile sale de „naturalist” erau atât de populare încât intraseră în anecdotă. Spiritul „popular” îl animă și altfel, anume prin aptitudinile lui comerciale, despre care, mai în glumă, mai în serios, de asemenea se dusesse vestea. Preocupările sale tehnice – ar fi propus regelui Indiei abaterea râului Halys – merg pe o linie analogă. În fine, consemnăm atitudinea sa politică: a militat pentru confederarea cetăților ioniene în lupta contra cuceritorilor perși. Bra atitudinea unui iubitor al demos-ului; în adevăr, cum rezultă dintr-o relatare a lui Herodot, care are în vedere în mod expres și Miletul (dar atinge o perioadă ceva mai nouă), în loiiia alternativa politică era: ori atitudine prodemocratică, ori una de supunere față de perși 1.

În conștiința unei personalități care cumula cunoștințe de fizică și cunoștințe despre putința unei viziuni fizicale asupra naturii, înțelegerea față de conflictul social-cultural la care asista, luciditatea inutilității explicației teologice și

— T h. P a p a c i o p o l, cercetând cugetarea celor „șapte înțelepți”, crede a putea eticheta ideologia lor ca fiind în general democratică, (V. Începuturile ideologiei democrate antice, în „Revista de filosofie”, nr. 10, 1968, passim). Cum am văzut, aprecierea se confirmă doar la \îmi, iar nu la toți, cum crede Th. Papadopol.

1 Herodot IV, 137; v. și R. C o h e n, Athènes, une dfmocr-aie, Paris, Fayard, 1930, p. 69 – 70.

a imperioasei cerințe politice de a renunța la ea, simpatia pentru cei socialmente interesați în această renunțare, într-o asemenea conștiință, spunem, erau concentrate toate condițiile spre a face ca apariția materialismului filosofic, drept transformare a unei putințe în act, să constituie o necesitate. Presiunea spirituală eficientă a unei atare necesități putea găsi un câmp de acțiune doar în minți alese. Conștiința filosofică este revendicată social, dar produsă individual.

9. Dedublarea socială și ideatică de care vorbim e subordonată entității unitare de polis, în secolul ce se află în atenția noastră, Cetatea greacă este deja o consistentă realitate, ca monadă economico-socială, ca normă juridâco-politică de ordine civica, unitară și coerentă, ca principiu ideologic component al mentalității membrilor ei. Luptele politice, oricât de violente, își au rațiunea lor în cadrul coordonatelor menționate mai sus, nu în afara lor, cu atât mai puțin împotriva lor. Fenomenele de conștiință traduc în limbajul care le e propriu această stare de fapt. Cum statutul pdlis-ei își soarbe autoritatea din legi – încă

nescrise – armate religioase, nu poate fi vorba, în pomenitele conflicte, de mișcare colectivă antiteistă. Un partid politic care să atace statutul religios, ca atare, al polis-ei ar fi la fel de puțin posibil ca unul ce ar urmări nimicirea ei fizică. În numele unei anumite linii politice, pot să se exprime manifest critici la adresa unui anumit mod de a angaja divinitatea tutelară, dar nu mai mult. Militanții care susțin o politică democratică pot fi, unul sau altul, adepți ai anti-teismului, dar acesta nu poate fi aflat în proporție de masă. Filosoful materialist poate fi și om politic, dar construcția sa filosofică rămâne într-o sferă de difuziune ideatică ce nu e coextensivă cu aceea a politicii la care a aderat, deși se poate observa că, în ultima instanță, politica preferată degajă căile filosofiei sale și, la rândul ei, aceasta din urmă nu rămâne fără efecte politice. Repetăm: materialismul timpului ca meditație antiteistă, este, în raport cu starea de spirit a colectivității politice democratice, sublimarea într-o formulă netă și intenționat conturată a ceea ce s-a putut afla dincolo, cel mult într-o modalitate difuză, semiconștientă, contradictorie. Ca atare, ca produs al extremei consecințe logice, el e susceptibil să angajeze doar individualități, nu colectivități.

10. Cel ce investighează factorii motori ai apariției filosofiei grecești, în loiiia secolului VI, va trebui să nu negligeze factorul tensiune. El transpare din încordarea fără precedent a năzuințelor și pasiunilor social-umane care au învolburat atunci cetatea. O asemenea încordare existențială a supus și mințile la o concentrare simetrică. Or, actul de abstractizare filosofică este maximum de încordare logică de care e capabilă cugetarea. Reprezentarea mitică are pentru individ caracter nativ. Aici accentul cade pe reflecție colectivă pasivă. Este o inițiativă ce ii-are adversar sau, dacă vrem, adversarul ei este rezistența brută a forței fizice, naturale sau umane. Filosofia autentică, asemenea actului poetic sau invenției științifice, nu este nativă, ci dobândită printr-un chinuitor efort activ al minții. Ba arată mai întotdeauna spre individ, spre eul creator ce s-a ridicat deasupra colectivității sale cu un cap, uneori 5, cu capul care i-a fost tăiat”, cum ar spune Stanisław Jerzy Lec. Este întotdeauna în duel cu altul, chiar prieten, sau cu sine, este rezistență ofensivă, nu brută, ci patetică, în acest început de secol, cugetarea unui ionian fără liniște, geometru și filosof, a apărut ca tipică pentru spiritul propriu întregii cugetări grecești: acela „al aspirației către o cunoaștere prin certitudini”, având,

în același timp”, conștiința faptului că pentru om cunoștința științific dovedită nu este singura modalitate a cunoștinței” 1. „Nu e singura, căci mai există și cea filosofică.

Apariția filosofiei grecești reprezintă o inversare în sfera condiției spirituale. Străvechea înțelepciune, „domestică” se legăna în îmbrățișarea legendelor despre real. Omul contemplă sensul lumii dat în poezia homero-hesiodică, dar, întrucât acest sens e comunicat de mit și se vrea epuizat în acesta, întrucât apare ca jucându-se pe o scenă ce depășește pe om, acesta prea puțin îl gândește. Prin

1 K, ar 1 von P r i t z, Grundprobleme des Gtschiclite cler antiken Wis-senschaft. W. de Gruyter, Berlin – New York, 1971, p. 759.

contrast, filosofia, indiferent de orientare – ca act prin care omul construiește ceea ce mintea sa pretinde a fi de ordinul sensului lumii – e act de preluare, prin filosof, a misiunii generatoare. –, de „sens. Filosofia este saltul din domeniul (sensului recepționaj în domeniul invers tal sen

Filosofia în genere, cea materialistă îndeosebi, uimește dar și neliniștește. Nu comite ea oare hybris, crima de nesocotire „a. prerogativelor divine, trufașă. aspirație a omului de a se înălța peste con-itia sa, de a se institui mai puternic, mai liber decât năeste îngăduit? Theognis, pentru care „hybris e cel mai mare rău” 1, denunța „vanei e speranțe” 2 ale celpi: e cred „a ști” ceea ce e doar de competența zeilor. Când însă filosoful materialist, ca Anaximandros, tratează corpul universal ca pe un bulgăre substanțial pe care cutează să-l „spargă” în inele, comite cel mai temerar gest de hy l-bris.

Materia Hstii epocii, mai mult decât filosofiinematerialiști, scoteau tainele naturii de sub imperiul insondabilei iscusințe divine și le aduceau „în bătaia” dibăciei iscoditoare umane, împotriva a ceea ce avea să creadă Platon și după el mulți, până azi, filosofia materialistă a acestei epoci a fost nu mare și îndrăzneț act de consacrare practică a spiritului. Îl grăitor în acest „sens faptul că primul filosof „a” fosî Tși geometru. Teorematica lui Thales, matematica în genere este orgoliul substanței noetice. IEA presupune „o purificare interioară a spiritului care, în urma deșteptării sale, se leapădă de elemente străine (de servituți mitice – N.X.) ... păstrând numai ce îi este propriu” 3.

Ruptura de tradiție, considerarea corpurilor perceptibile drept cu totul altceva decât ce păreau a fi, preluarea poverii unei imense responsabilități mentale, iată ce pretindeau primii materialist! greci să

întreprindă concetățenii lor. Pentru atunci, cutezanța de a se cere așa ceva, de a se

1 Theognis, Prima elegie, Pr. 3.

2 Ibidem, Pr. 2.

3 „Achi. le” – Paradoxele eleate în fenomenologia spiritului. București, când. Științifică. 1969, p. 246.

pune în circulație o schemă făurită de om, pot fi calificate drept miraculoase.

11. Tabloul schițat mai sus, în care se reliefează atât de viguros apariția lui Thales din Milet, cuprinde însă, în linii mari, elemente care conduc spre înțelegerea unor evenimente de dincolo de persoana lui, în timp și spațiu. Este vorba de întreaga etapă preclasică a filosofiei grecești, de la milezieni la Empedocles și Anaxagoras. Grecia Mare, Elea, Efesus, Colofonul, Agrigentu, mai apoi Atena – cetăți unde filosofii etapei vechi au fost primii – au trecut prin coordonate istorice analoge, în cadrul acestor coordonate, devin inteligibile variatele atitudini, cum ar fi reacția filosofico-religioasă a lui Pythagoras, fizicalismul lui Heraclit, sau înclinarea unui Anaxagoras concomitent către fizical și noetic.

3 âfi33 fffi & t) S/ii1 & Kju umnA:

1. THALES DIN MILET (aprox. 640 – 550 î.e.n.) aparține, sub raport spiritual, după cum s-a arătat, acelei societăți dinamice, depozitară de energii proaspete, ce se dezvoltă în acest veac în cetățile portuare ale Ionici. Ar fi fost primul căruia i s-a dat numele de înțelept. Despre preocupările sale am vorbit mai sus. Sub raport biografic, cel mai semnificativ e faptul că a călătorit vreme îndelungată în Orient, că o mare parte din răstimpul absentei sale din Grecia l-a petrecut în Bgipt. Cercetările mai noi arată cu maximă probabilitate că Thaies a putut prevedea o eclipsă totală de soare (probabil cea din 28 mai 585), comentând tabelele astronomice babiloniene¹.

2. Pătruns de spiritul năzuințelor anticonservatoare ale demos-ului, Thaies s-a orientat către gândul potrivit căruia ieșirea din modul de viață tradițional se leagă de părăsirea vechii viziuni asupra cerului și zeilor. Se va fi gândit că ruptura de vechiul mit o poate săvârși cel mai bine chipul unui univers în care forța germinativă și constitutivă de lucruri să nu aparțină zeilor, ci chiar lucrurilor arătate de legende ca fiind făurite de zei. Toate ar avea o origine corporală comună și totodată o substanță actuală comună, tot de ordinul percep

tibilității, o substanță care s-ar păstra mereu aceeași de-a lungul tuturor schimbărilor și a cărei

J L e n is Blanc h e, L'éclipse de Thatts et şes probumes, în „Revue philos. de la France et de îY-tranger”, nr. 2, 1968, passim.

FIZICALISMUL ÎNȚIATORIOU

Cel mai iute e spiritul, căci aleargă pretutindeni J Cea mai tare e necesitatea, căci domnește peste toaite. Cel mai înțelept e timpul, căci descoperă toate.

Thales din Milet (D. L. I, 35.

P/anefe/e pluhnd pe apa cerului

Schema Universului la Thales forță productivă s-ar împlini în virtutea propriei necesități, Aceasta ar fi apa, „element și principiu al lucrurilor”.

Nu sunt încă formulate conceptele de materie sau materialitate. Milezianul are în vedere unitatea lumii, o unitate legată de un ansamblu dat, de însușiri perceptibile. Conceptele de mai sus apar cercetătorului modern care studiază pe Thales, în formă practică, în enunțul său de apă universală, dar nu în formă teoretică. Nu avem definiția lor.

Principiul apei este chemat să dea un fundament teoretic, fizical raportului dintre diversitatea și unitatea Universului, într-o modalitate ce are un antecedent mitic, contra-punându-se în același timp acestuia, în primul rând prin opoziția dintre fizic și mitic. Pe de altă parte, gândirea mitologică recunoaște în lume diversitatea și armonia dar fără nicio preocupare privitoare la relația dintre ele. Tocmai de aceea, ele sunt închipuie în mod capricios, când ca fiindând laolaltă, când ca succedând una alteia, lipsite în fond și una și cealaltă de orice stringență. Fiind imagnate ambele ca efecte ale unor voințe divine superioare lor, se presupune că zeii pot oricând interveni spre a modifica starea existentă a lucrurilor. Există ordinea mișcării soarelui, dar Hora o poate modifica după dorință¹, Atena

1 l/iada, XVIII, 230 – 233.

de asemenea¹, Zeus cu atât mai mult². Există o anumită ordine a corpurilor cerești, pe care Zeus o poate iuterverti³. Conceptul thalesian de „apă”, prin contrast cu toate acestea, reprezintă afirmarea relației necesare dintre ordinea unitară a lumii și diversitatea acesteia, în sensul că ambele sunt luate ca atribute ale substanței unice.

I/a filosoful din Milet, substanța universală „persistă în ciuda

schimbărilor suferite”, după cum relatează Aristotel (Thales, **fr.** A 12).

B așadar implicit recunoscută legătura dialectică dintre unitatea materială a lumii și diversitatea ei calitativă. Diversitatea apare ca multiplicitate în unitate. Este o descoperire filosofică fundamentală, chiar dacă deocamdată lipsită de o explicare definitorie. Unitatea implică legătura între ceva și altceva, adică multiplul. Atâta vreme cât unitatea și diversitatea sunt date ca atare, în mod disjuns, temeiul lor rămâie în afara substanței unitare, ceea ce implica un factor volitiv extramaterial, în speță mitic. Thales a prezumat caracterul material al imitații și a presupus legătura dintre unitate și multiplicitate ca necesară, neputând fi călcată. Niciuna din cele două laturi ale contradicției și nici identitatea dintre ele nu sunt încă la Thales concret întemeiate.

În acest punct, o remarcă a elinistei Clemence Ramnoux. În concepția lui Thales, caracterul monist al principiului are destinația nu de a reuni forte sau corpuri ireconciliabile, ci de a aduce laolaltă ceea ce e dispersat. Spre deosebire de autoarea franceză credem că această teză nu e comună tuturor ionienilor. Imediat după Thales, continuatorul său Anaximandros va introduce tema unității celor opuse. Thales ne apare mai arhaic decât succesorul său, mai aproape decât acesta de reprezentarea mitică, populară a Universului: un Univers fără tensiuni lăuntrice.

1 Odiseea. XXIII, 305 – 809. * Iliada. II. 405.

3 Iliada, VIII, 19 – 27.

4 C l e în e n ce R a ni n o u x, Le developpement anti-logique des écoles irecques, în la dialectique. Actes du XIV^e congres des societs de philos. de iau-ue française”, P. T: „J? Paris, 1969, **p.** 42.

3. Intim legată de problema de mai sus este aceea a raportului niaterie-spirit. O enunțare a vreunui raport între ele nu ne-a dat filosoful milezian și nici nu pare să fi văzut aici o problemă conturată ca atare. El a vorbit într-un fel din care pare să rezulte că socotea și lucrurile neînsuflețite ca având „suflet”, dând ca exemplu magnetul și chihlimbarul. Puterea de atracție a acestora ar fi vădit însuflețirea materiei. Această însuflețire ar fi o trăsătură generală a materiei. Dar tocmai prin aceasta apare, credem, deosebirea dintre Thales și reprezentarea mitologică, potrivit căreia sufletul ar fi ceva de sine-stătător. Cercetarea lui Hrwın Rohde sprijină acest mod de a vedea¹. Era vorba, într-o ipostază a reflecției mitice, de sufletele celor

morți, despre care poporul își închipuia că rătăcesc în jurul mormintelor și care uneori se transformă în demoni, în șerpi etc. Personificat, sufletul devenea mica zeiță Psyhe, vizată de ștrengăriile lui Eros. În fine ca suflet al lumii, neindividualizat, apare cu semnificația de funcție vitală a Universului, asimilată naturii divine a acestuia și ca atare supraadaugată corpurilor materiale. EHminând deci ideea autonomiei sufletului, filosoful care în această epocă e departe de a se gândi că unitatea materială a lumii nu exclude însușirea spiritului de a fi deosebit din punct de vedere calitativ, ajunge la a nu distinge în fapt „sufletul” (spiritul) de materie; nu-i mai rămâne, odată ce a prezumat caracterul primordial al celor fizice, decât să presupună „sufletul” ca însușire generală a fizicalului. Acesta e hylo-zoismul lui Thales, hylozoism care așadar ne apare ca formă primitivă inevitabilă a materialismului în problema mate-rie-spirit. Observația lui Burnet în conformitate cu care „distincția dintre materie și spirit nu fusese încă simțită” 2 de către Thales e întemeiată doar cu precizarea că distincția, e absentă în condiția în care fusese eliminată accepțiunea mitică a sufletului și a rămas în fața filosofului spiritualitatea ca viață sau ca gândire sălășluind în trupuri materiale

1 iv r w i îi R o fi de Psyche, ed. franceză, Paris, Payot, 1928, passiu.

2 J. Burnet t, L'aurore de la philosophie grecque, ed. franceză. Paris, Payot, 1919, p. 16.

și numai acolo. B vorba deci de materie, care nu e văzută. ca distingându-se de altceva decât de ea însăși, iar nu de o „unitate nemijlocită a materiei și vieții”, cum cred Uber-weg-Heinze1, enunțare în care materia și viața apar pe picior de egalitate și care atribuie vechiului filosof o capacitate analitică pe care n-a avut-o. Cât privește nemurirea sufletului de care pare să fi vorbit Thales ea apare o afirmație firească: dacă materia e nemuritoare iar sufletul e o proprietate inherentă materiei, atunci firește e și el nemuritor. 4. Dar aserțiunea lui Thales după care totul ar fi plin de zei? Unii autori, ca Burnet, nu-i acordă nicio importanță, considerând-o ca o simplă maximă. De altfel, după Aristotel, afirmația ar fi avut sensul de a proclama existența universală a sufletului. Potrivit părerii lui G. Co-gniot, enunțul n-ar face decât „să traducă punctul de vedere după care materia este prin ea însăși animată” 2. Autorul francez dă în fond o versiune „nearistotelizantă” a enunțului lui Aristotel. Principalul e

însă altul: în concepția lui Thales zeii nu au o putere cât de cât relevabilă în viața omului. vă în poate închipuiți de către filosof ca un fel de fantome, capabile să joace omului anumite renghiuri, dar neglijabile; poate o reluare poetică a tematicii religioase populare. Reținem următoarea observație a lui Hegei: „problema dacă Thales a crezut în Dumnezeu nu ne privește. Aici (adică în definirea poziției filosofice a lui Thales – X.B.) nu e vorba de presupuneri, credință, religie populară, ci exclusiv de determinarea filosofică a existentului absolut. Și dacă Thales ar fi vorbit despre Dumnezeu... ar fi un cuvânt gol, lipsit de conceptul său” 3. Dacă ținem seamă de cele relevate mai sus, dacă amintim că în structura Universului, așa cum o vedea Thales, zeilor nu li se rezervă niciun loc, trebuie să respingem și acea interpretare potrivit căreia Thales ar fi fost panteist. Este un

1 îi b e r w e g – Î ei n. z e, Geschichte der Philosophie, vol. T, p. 47.

2 Georges C o g n i o t. Le materialisme greco-romain, Paris, Rditions Sociales, 1964, p. 21.

3 G.W. H e g e l, Vorlesungen – itber die Geschichte der Philosophie, Werke, vol. XIII, Berlin, Dunker und Humblot, 1840, p. 202.

anacronism modernizant ce atribuie capacității teoretice a acestor secole valori pe care, neîndoielnic, nu le-a avut.

Oricum am interpreta enunțul lui Thales referitor la zei, socotim hotărâtoare o împrejurare care a scăpat cercetătorilor. Pretutindeni, afirmă filosoful, lumea e apă, așadar spațiul cosmic posedă omogenitatea apei. De-a lungul vremurilor au loc, constant, transformările tuturor celor diferite, din și în apă. Ritmul schimbărilor, întotdeauna identic cu sine, are drept corolar teoretic omogenitatea timpului. Dintr-o asemenea viziune au dispărut „zonele” mitic-diferențiate și, odată cu ele, cvalifierea homerică a spațiului; a timpului, ași jder ea. B unul din actele teoretice, demitizante, de seamă ale noului fizicalism. În niciun caz, așadar, enunțul „totul e plin de zei” nu putea avea o funcție teoretică mai însemnată decât sententa „totul e plin de apă”. Ba chiar dimpotrivă, dacă ținem seamă de faptul că apa e entitatea înglobantă. În cea mai teologizantă dintre interpretări, zeii nu – pot fi luați mai în nit decât ca niște obiecte acvatice, ca toate celelalte, secunde în raport cu apa primordială dar, spre deosebire de ele, neproducătoare de efecte. Am numit antiticism acea primă fază a

ireligiozității în vechea Grecia, constând în faptul că zeii, chiar dacă nu sunt încă negați, sunt subordonați „elementelor” și despuiați de funcțiuni.

5. În gândirea lui Thales, afirmarea materialității lumii se leagă și de năzuința filosofului de a afla unele din constantele matematice, în speță geometrice, care guvernează relațiile dintre obiecte. Este recunoașterea existenței unor relații măsurabile laice iar nu tainice între lucruri; relații cognoscibile, având caracter de generalitate și fiind susceptibile de a fi exprimate în anumite formule (teoreme). Pe această cale începe să fie făurit un nou instrument epistemologic, încă foarte slab, de luare în stăpânire de către om a unor fenomene care pâruseră a fi anterior posesie a zeilor. Ideea de demonstrație matematică în care intră și cerința rigorii logice și aceea a preciziei exprimării, era un succes al științei incipiente. Or, spune B. Stamatis”, genialul descoperitor al principiului care cere ca dovada matematică să aibă caracter de necesitate a fost Thales din Milet” 1. La instrumentul teoretic l-a adăugat pe cel de „laborator”: a studiat cerul pe o sferă masivă pe care erau înscrise corpuri astrale2.

6. Remarcăm și un element dialectic în conceptul dialesian de apă. „Sufletul” este pentru Thales în primul rând mișcare, iar afirmarea caracterului universal al sufletului înseamnă probabil, în primul rând, afirmarea caracterului universal al mișcării. Indicând apa drept substanță fundamentală actuală a lucrurilor, milesianul a căutat să exprime astfel nu numai ceea ce numim noi materialitate a lumii dar și accentuata mobilitate a acesteia, fluenta cu care se pretează materia la adoptarea de variate forme.

7. În istoria categoriei de materie, momentul Thales ne apare caracterizat prin faptul că pentru prima dată, în Grecia, formarea și funcționarea lumii este explicată, în opoziție cu reprezentările mitologice, printr-o substanță materială. Dar, observăm, nu avem încă noțiunea materiei ca abstracție. Nu avem încă nicio definiție. Filosoful întreprinde un anumit proces logic de sinteză a unor note esențiale ce exprimă însușiri ale lucrurilor – perceptibilitatea, transformabilitatea asimilată ideii de fluiditate dar și neesențiale, ca prezenta în ele a umidității. Unele note au caracter abstract, ca cele de increabilitate sau de eternitate, dar ele apar ca un dat și atât. Procesul de generalizare nu merge mai departe, nu duce la conceptul abstract, ci la un fel de semn ancorat mecanic într-un anumit concret, în speță în acela ce-i pare cel

mai potrivit pentru o asemenea operație: apa. Dar prin faptul că apa e prezu-raată a fi esența și a acelor lucruri care nu apar simțurilor noastre ca acvatice – de pildă piatra – avem a face cu o cugetare de tip nou, o cugetare despre imperceptibil, despre ceea ce e doar inteligibil. Prin faptul că un concret sensibil – apa – a căpătat o funcție inteligibilă, funcție de universal al tuturor lucrurilor, în contrast cu imaginea

1 B v a n g el o's S t am a t is. Ober Thales von Milet, în „Dus Al-tertum”, nr. 2, J 960, p. 102.

2 G. A n-a c. La sphe rogegi ou la mécanique alt service de la deconverte du monde, în „Kev. d'histoire de a science. s”, XXIII, 2, 1970, p. 94.

lor sensibilă, avem de a face cu un act filosofic. Pste teorie, chiar dacă nu are încă formă teoretică.

Principalul aport filosofic al gânditorului constă în faptul că, spre deosebire de perioada mitică anterioară, când se punea doar întrebarea asupra provenienței lumii, el caută să explice și în ce constă substanța actuală esențială care îi asigură unitatea. Dar acest raport, ca de la materie primă la obiecte fabricate, indică deocamdată un fel de spirit meșteșugăresc în operația filosofică întreprinsă. Gânditorul se îndreaptă spre universal pe calea care e mai degrabă aceea ce merge de la parte la tot. Principiul său, apa, e încă tributar poziției întregului față de parte. De aceea apa este la el element, stoiheion-mroix. Elov, termen care în această perioadă, pe lângă „literă”, poate să indice și „un obiect între altele, dispuse într-o serie”. HTOÎ-/. OC înseamnă un rând de materiale, de lucruri, de numere¹. Așadar, lingvistic, e indicat raportul dintre parte și tot, raport care printr-un gen de translație logică încărcată de echivoc ne este dat drept raport între individual și universal.

Thales a fost primul cugetător în sfera teoriei filosofice. Dar theoria – Recopia, a avut la început înțelesul de misiune a unei cetăți în afara ei, apoi privire a omului în afara lui, „călătorie” mentală. Are valoare simbolică faptul că prima theoria, ea expediție mentală a unui cugetător în afara empiriei sale, în sfera abstracțiilor, coincide cu prima theoria ca ieșire a călătorilor ionieni din lumea încremenită a vieții sociale ancestrale populată de daimoni².

8. ANAXIMANDROS (aprox. 610 – 546 î.e.n.) aparține și el stratului popular de tehnicieni, neguțători și navigatori milezieni.

O acțiune de colonizare în vremea lui era legată de preocupări

comerciale. Or, după o relatare a lui Aelianus, ei s-a aflat în fruntea grupului de milezieni care a întemeiat colonia Apollonia pe țărmul trac al Mării Negre. Tehnica

1 V.J. A l b e r t R i v a u d, L<? probleme du devenii et la notion de in matiere dans la philosophie grecque depuis ses origines jusqu'à Th-cn-i hraste. Paris, Alean, 1906, p. 260, n. 642.

2 Va. (\ . R e d l o w, Theoria, Berlin, Deutseh. Veri a g d. Wissenscli.,! 966, p. 22 – 24.

vremii era mult solicitată de trebuințele călătorilor în general, ale navigatorilor în special. Aceștia aveau nevoie de instrumente de orientare în timp și spațiu. Anaximandros e desemnat de tradiție ca făuritor al unor asemenea instrumente: un gnomon*, o sferă „cerească”, apoi o hartă, primarii istoria Greciei.

9. Āpeiron (ocârapov), principiul filosofic prim conceput de Anaximandros reprezintă, în raport cu noțiunea thalesiană de apă, im anumit progres, credem, în istoria viziunii „fizicale” asupra lumii, viziune care genera treptat categoria filosofică de materie. I s-au atribuit variate accepțiuni: infinitate a materiei în timp, infinitate a materiei în spațiu, materie infinită, materie indeterminată calitativ. Controversa dacă semnifică infinit ori indelermnat a început încă în antichitate. Dezbaterile desfășurate conduc în zilele noastre spre un sens foarte apropiat de cele date de doxografii văimplicius și Alexandros din Aphrodisias: o materie omogenă, având o anumită determiiiație, pentru noi greu descifrabilă, dar oricum deosebită de cele patru elemente – pământul, aerul, apa, focul – și numai în acest sens nedeterminată, sau mai bine zis nedefinită în raport eu ele. Poate ceva intermediar între ele, înrudită cu Haosul hesiodic, după cum crede Abel Rey¹. Bvidențiem patru note distinctive: āpeiron ca materie primordială necreată și nepieritoare și „nimic altceva decât materie (hylc)”, după cum spune Se tios (fr. A 14); āpeiron ca anumită materie concretă: ca ceva deosebit de oricare din substanțele materiale din natură; ca generator al substanțelor naturale menționate: apa, aerul, pământul, focul. Din āpeiron derivă Universul actual, ca și alte universuri care l-au precedat în timp sau care vor urma după el.

Ca și Thales, continuatorul său a socotit că explică unitatea „fizicală” a lucrurilor în multiplicitatea lor, presupunând o substanță comună concretă. Din punctul de vedere

— Alcătuit dintr-o vergea verticală înfiptă în centrul unei plăci

cm-ulare, gnomonul a început prin a sluji la determinarea subdiviziunilor zilei.

1 Abel Rey, *La jfit-ocsse de la science grecque*, Paris, Albiu ilicitei, 1933, p. 60 sq.

al caracterului concret al noțiunii de materie ne aflăm așadar pe același plan explicativ ca și la Thales. Suntem încă în cadrul logic în care raportul dintre materie și lucrurile materiale e considerat ca raport de la întreg la parte. În acest sens, confirmarea de ordin filologic pe care ne-o sugerează Rivaud e izbitoare. Se știe, ne-a spus-o Teofrast, că Anaximandros a folosit, primul, termenul de ap-yj-arhe (principiu), āpeiron fiind principiul tuturor lucrurilor. Or, arată autorul francez, arhe înseamnă în perioada veche primul termen al unei grupări; e începutul, cel ce stă în frunte¹. Ca și în cazul lui stoihelon, conceptul se referă la o colecție, arhe fiind ceea ce prezidează totalitatea, coman-clând componentele acesteia.

Concretul lui Anaximandros nu mai e însă concretul lui Thales. Vedem chestiunea astfel: problema era să se explice cum se diversifică materia unitară, păstrându-și unitatea. Ea trebuia luată astfel încât să poată fi închipuită ca posedând două serii de însușiri: unele care să aparțină substanței prime generale, originare, altele proprii formei concrete date. Era ușor să susții că apa provine din foc, arătând că o ardere generează aburi, deci umezeală. Dar dacă aveai în vedere o câtime de apă dintr-un oarecare vas situația se complica, deoarece ea nu înfățișa trăsături proprii, deosebite de acelea ale presupusului tot originar. Ea era și rămânea ceva determinat din care era greu de presupus că se desprinde altceva, de asemenea determinat. Pentru ca diverse substanțe fizicale determinate să derive din ceva comun, trebuia ca această substanță comună să fie deosebită de substanțele derivate. Trecerea unui determinat spre alt determinat nu poate să aibă loc decât prin atingerea unui punct în care substanța să fi încetat a mai avea prima determinare fără s-o fi dobândit încă pe a doua, așadar a unui punct de indeterminare. Trecerea de la o determinare la alta include așadar indeterminarea, alteritatea, contradicția. Coiisiderând diversitatea lumii și trecerea diferitelor determinate unele în altele, acceptând că în toate aceste treceri apare momentul indeterminatului, re-z uită că ceea ce este comun tuturor trecerilor este prezența în ele a condiției de indeterminat. Acesta devine astfel principiu, punct nodal esențial al tuturor trecerilor spre calități determinate și, prin

extensiune, al înseși determinațiilor diverse ale lucrurilor. Dat fiind că *ăpeiron* e o substanță ce nu are niciuna din determinațiile fizicale curente, distanța ce-l separă de orice calitate e mai mică decât aceea ce separă o calitate de alta, ca spre pildă, apa universală thalesiană și calitatea lucrului nonacvatic ce ar „descinde” din apă. Este principiu nu numai al unității materiale și diversității lumii, dar și al trecerii de la unitate spre diversitate, momentul dialectic al acestei treceri. O observație a lui Ch. Werner, reluând de altfel părerea exprimată în același sens de Burnet, întărește interpretarea noastră. E vorba de celebra frază în care Anaximandros vorbește de raportul dintre *ăpeiron* și lucruri, ca având caracterul ispășirii unei nedreptăți (fr. B 1). Dacă s-ar admite ca element primordial apa, care e umedul și recele, deci numai o latură a contrariilor, așa cum le vedea Anaximandros și după el toți urmașii săi greci (umed-uscat, rece-cald) ar însemna, spune Werner, ca nedreptatea ar fi triumfal. „Trebuia deci ca substanța să fie nu unul din termenii contrarii, ci ceva mai adânc din care se nasc contrariile și în care ele se resorb” 1. Din constatarea autorului citat rezultă că prin indeterminat – *ăpeiron* – se restabilește echilibrul între contrarii. Autorul elvețian observă deci în formula lui Anaximandros o îndreptare a tezei lui Thales, în sensul includerii în noțiune a contradicției. Dar, după cum am arătat, aceasta are loc într-un sens mai complex decât cel văzut de Yerner, dând *iipeiron*\\\\i un conținut dialectic mai bogat.

Filosoful nu acceptă ca noțiunea de „materie” să coincidă cu noțiunea vreuneia din substanțele fizicale comune: principiul *ăpeiron* indică efortul său de a se îndepărta de concret, prim pas spre noțiunea abstractă de materie, dar nu mai mult, căci *ăpeiron* ca și apa lui Thales, nu abandonează încă terenul concretului. Părerea contrară, susținută

C h. Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1938, p. 23.

de unii, nu găsește sprijin în texte. De altfel, observă C.J. Classen, e greu de atribuit un asemenea gen de abstracție unui gânditor atât de timpuriu1.

10. Izocul lui Anaximandros în istoria categoriei de materialitate e determinat nu numai de gradul de maturitate logică al ideii sale de „materie”, ci și de sfera ei de aplicație. Ca și la Thales, această sferă cuprinde și fenomenele cerești; dar, depășind pe Thales, ea este extinsă și la domeniul faptelor biologice. Animalele, afirmă Anaximandros, ar proveni din umezeala încălzită de soare, iar omul,

născut și el într-un mediu acvatic, s-ar fi maturizat – ca specie – în interiorul unei varietăți de pești. Această formulă, cu toată lipsa ei de valabilitate biogenetică, ne înfățișează totuși embrionul unei teorii biologice „fizicale” cu sens filosofic materialist și naiv-evoluționist. Ea elimină din domeniul biologic intervenția supranaturalului. Prin lărgirea sferei de aplicație a cauzalității de ordin fizic, teoria lui Anaximandros accentuează și mai mult caracterul decorativ al prezentei zeilor, despre care se pare că filosoful nostru a vorbit, ca și Thales de altfel, dar într-un sens probabil mai mult simbolic.

11. Anaximandros a explicitat reflexia asupra dinamicității, proclamând „principiul mișcării” ca principiu generator, cu caracter etern. Istoria propriu-zisă a conceptului de mișcare începe, așadar, odată cu cel de-al doilea filosof milezian. Deocamdată nu avem nicio definiție a mișcării? nu avem nicio enunțare cu privire la cauza ei generală. Mișcarea e arătată ca fiind intrinsecă lui ăpciron, e deci înțeleasă ca automiscare a substanței fizicale, marcând o nouă notă dialectică.

12. Nașterea și dispariția lucrurilor sunt arătate a se desfășura „potrivit cu necesitatea” (fr. B 1). Chiar dacă nu ne pare posibil să interpretăm această expresie în sensul conceptului de lege necesară, cum procedează A. Rey², care aici anticipează, ne aflăm totuși pe cât se pare în fața ideii primare, elementare, primitive de ordine necesară

1 C.J. Classen, Anaximander, în „Hermes”, Wiesbaden, Band 90, 1, 1962, p. 162.

2 A. Rey, op. cit., p. 83.

a naturii. Cugetare liminară în care se mai păstrează ceva din sensul filosofic, mitologic al lui ananke (ca fatalitate), dar în care se arată și filosoficul: e prima pâlpâire, vag conturată, a conceptului materialist de necesitate, ca legitate, în faza timpurie a implicației. Poate mai apropiat de acest spirit al interpretării este Nestle, care vede în textul fragmentului El afirmată ideea unei justiții supreme ce asigură ca, în disputa pentru existență a lucrurilor de-a lungul timpului suveran, ele să-și cedeze unele altora locul și să dispară după ce au ajuns să ființeze¹. Amestec deci de necesitate a transformării, prin conservare a substanței, și de spirit mitologic (al „dreptei împliniri”).

Să asociem însă acest vag concept filosofic al necesității de preocuparea constantă a urmașului lui Thales, în virtutea căreia este schițată o vastă geometrie cosmică, sferică, susținută de un sistem

complex de inele, în interiorul căruia anumite raporturi numerice statornicesc dimensiunile, forma și poziția reciprocă a corpurilor cerești. Necesitatea, chiar vag concepută, a fost abordată în chip aritmo-geometric. Universul însuși începea să fie gândit în spirit matematic, o adevărată „revoluție intelectuală”, cum spune Jean-Pierre Vernant².

13. Capacitatea dialectică novatoare a filosofului nostru se manifestă și în problema contradicției. Nașterea Universului din *ăpeiron* primitiv se datorește existenței în sânul său a doua forțe contrarii, caldul și recele, a căror înfruntare reciprocă a declanșat procesul de formare a lumii. Anaximandros, după cum spune Simplicius, crede că lucrurile s-au născut „din diferențierea contrariilor, datorită mișcării eterne” (fr. A 9). Anaximandros nu a enunțat un principiu general ontologic al contradicției. Rolul generator al contradicției pare să fie la el limitat la procesul de constituire al Universului, iar contrariile ar fi doar caldul și recele, uscatul și umedul. Principiul contradicției este deci deocamdată implicat iar raza sa de acțiune limitată.

1 W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Krotier, Stuttgart, ed. a n-a, 1942.

2 J.-P. Vernant. *Geometrie et astronomie soți/riqite dans la premiere cosmologie grecque*, în „*L, a Pensée*”, iir. 109, 1963, p. 84 – 85.

Inele cercentrice ale Căii Lactee și ale altor stele văehemu Universvilui la Auaximandros

Raportul dintre mișcare și contradicție este neclar. Ele apar însă de mai multe ori legate laolaltă. Consemnăm una din acele indistinții care mărturisesc stadiul primitiv în care se află deocamdată procesul de dezvoltare al categoriilor, dar care e totodată și forma primară, brută, de sesizare a unui mare adevăr, încă neexplicitat, acela al, indisolubilei relații dintre contradicție și mișcare.

14. Să considerăm în sfârșit acea spectaculoasă și în același timp ciudată teorie a inelelor¹. Ele închid înăuntrul lor focul, ca unele ce sunt provenite din sfera universală de foc desprinsă cândva din *apeiron*. Sunt destinate să explice, în concepția lui Anaximandros, fenomene și însușiri cosmice atât de variate, precum: caracterul circular al Căii Lactee, caracterul luminos al astrelor; unitatea denatura a stelelor, soarelui și lunci, mișcările aparente ale astrelor, faptul că

unele ăst re „se mișcă” într-o ordine

1 Va. lucrarea noastră. Primii materialisti greci, București, Ud. de Stat, 1950, cap. Anaximandros.

comună (stelele „fixe”), că altele au, fiecare, o mișcare proprie, nesimetrică cu a celorlalte (planete, soare, lună), caracterul „circular” al traiectoriei soarelui și lunii pe cer, eclipsele de soare și lună, forma rotundă a soarelui și a lunii, deosebirea de mărime între acestea din urmă, între ele și stele.

Dacă în zilele noastre ar încerca cineva, fără a face apel la niciuna din cunoștințele de astronomie pe care i le pune la-ndemână știința și care, prin urmare, nu bănuiește că anumite mișcări sau dimensiuni cosmice aparente nu corespund realității, dacă ar încerca, spunem, să imagineze o schemă cosmică de natură să explice toate actele și faptele menționate anterior, atunci, dacă este ingenios, nu va găsi o soluție mai bună decât cea a lui Anaximandros, acea fantastică soluție a inelelor!

Această teorie trebuie apreciată ca practică a unei metodologii științifice primare: a) se bazează pe observații, formal cel puțin, căci faptele menționate mai adineaori sunt, toate, ca aparențe, fapte de observație (nesupuse, firește, nici unui fel de control științific); b) se întemeiază pe o premisă teoretică unitară, admisă ca fundamentală în concepția autorului, în speță, teoria despre ăpeiron din care inelele sunt arătate a proveni: procedeu metodologic impecabil (altoit pe o ipoteză falsă); c) tinde să-și subsumeze – chiar dacă în chip cu totul nesistematic – toate cazurile de observație înregistrate; d) naziiieste să introducă unitate teoretică în diversitatea acestora.

Fantastică prin obiectele pe care le pune în joc, teoria filosofului milezian e totuși realistă în măsura în care se sprijină pe experiență; pe naiva contemplare necondusă de altceva decât de bunul-simț al autorului, care nu bănuiește cât de străin poate fi simplul „bun-simț” de adevărul științei. Fantezistă prin premise și concluzii, ea e profundă prin spiritul ei metodologic, prin raționalitatea procesului meditativ ce merge de la premisa inițială la enunțurile concluzive. E străbătută de concepția unui Univers laic și dinamic, de efortul către sistematizare, al unui gânditor care vrea prea mult față de ceea ce-i îngăduie tinerețea lui istorică.

15. ANAXIMENES (aprox. 385 – 525 î.e.n.) a fost, crede Aram Frenkian”, primul autor grec care a scris în proză” 1. Teza sa asupra

aerului ca principiu material al lumii nu marchează un progres către noțiunea abstractă de materie față de stadiul în care ne-a lăsat Auaximandros. În ordinea logică, ar trebui plasat în urma acestuia din urmă², în altă parte am înfățișat argumente în sensul tezei că aerul lui Anaximenes nu este aerul în accepțiunea curentă a cuvântului și că deci, sub acest raport, nu e vorba de o revenire la stadiul thalesian al noțiunii de materie, cum s-ar părea la prima vedere³. Acest punct de vedere e dus de Tannery pin ă la negarea oricărei diferențe teoretice între principiul al lui Anaximenes și acela al lui Anaximandros. Autorul francez crede că Anaximenes, comparat cu Anaximandros⁴, nu a făcut decât să precizeze pentru imaginație doctrina primului... fără a fi procedat nicidecum, din punct de vedere filosofic, la o retrogradare de la un concept abstract la un altul mai concret... „4. Nu credem că ăpeiron ar fi fost un „concept abstract”. Fără a merge atât de departe ca Tannery, fără a neglija reziduurile mitice posibile ale conceptului de element-aer⁵, ne e greu totuși să evităm impresia că principiul aerului este mai puțin concret-determinat decât acela al apei din cugetarea lui Thales, gravi-tâmi în jurul semnificației de nedeterminare, întrevădem efortul filosofului de a căuta, printre substanțele concrete, un principiu susceptibil în mai deplină măsură, cu tot caracterul său concret, să exprime universalul, în comparație cu apa, aerul da și mai mult impresia de fluiditate și difuziune, fiind ca atare mai propriu spre a exprima însușirea lumii materiale de a poseda mișcare, transformabilitate și vivacitate. Luând ca punct de plecare o sugestie

1 A.M. Frenkian, *Les doxographies et les fragment's des MIU-siens*, în „Studii clasice”, nr. VI, 1964, p. 11.

2 Va. G. Cogniot, op. cit., p. 23. * Primii materialişti greci, p. 17 – 18.

4 P au! T au ne r y, *Pour l'histoire de la science hellene*, Paris, Alean, 1887, p. 148.

& Va. Felix B u f și e r e. *Les mythes d'Homeve et la pensees grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Stelele „fixe” pironite pe bol!

cerului Planetele, soarele, luna

Discul pământului Aerul

Scriema Universului la Anaximenes a lui Robin, observăm că însăși noțiunea de principiu – judecată cu măsurile acestor vremi îndepărtate – este mai compatibilă cu materia-aer decât cu

materia-apă. Principiu înseamnă ceea ce e „la început”, ceea ce se autosatis-face și nu depinde de altceva. Or, judecând cu mintea celor vechi, observăm că apa, având nevoie de un anumit suport solid, presupune un altceva căruia îi este subordonat și ca atare nu mai e, strict vorbind”, principiu”. Aerul nu are nevoie de suport, se menține „singur” și, dimpotrivă, este suport a altceva; poate fi afirmat deci, după preceptul spinozist, a fi „causa sui” și ca atare acceptat ca „principiu”. Concepția lui Anaximenes despre materie continuă să fie hylozică, după cum ne indică un text, original de astă dată, transmis de Actios (fr. B 2). Trăsătura aceasta e comună întregii școli din Milet, chiar dacă nu am găsit-o explicit confirmată în fragmentele lui Anaximandros. Comună pare a fi fost și poziția lor în problema zeilor, considerați de Anaximenes a fi născuți și anume proveniți din aer. Materialismul fizical al lui Anaximenes a fost poate ceva mai bogat decât acela al antecesorilor săi, prin marele număr de corpuri și fenomene cosmice care primesc din partea lui o explicație naturală „fizică”, deși adesea fantezistă. E vorba de stele și planete, de temperatura stelelor, de apunerea soarelui, de vuituri, ploi, grindină, zăpadă, curcubeu, cutremure etc.

16. Unde însă gândirea lui Anaximenes ne conduce mai departe pe drumul sinuos al dezvoltării gândirii filosofice, este pe planul dialecticii. Filosoful nu se mulțumește cu sugestia sau afirmația diversificării materiei unitare. El începe să definească acest divers, ia în considerare anumite calități fundamentale și anume focul, vântul, norul – adică vaporii de apă – apoi apa, pământul, piatra, care la rândul lor ar fi sursa calităților multiple ce constituie diversitatea. Dar prin aceasta ne apare conturată practic ideea de calitate, fără să constatăm încă o enunțare explicită, cu atât mai puțin vreo definire a calității.

El cercetează – aceasta este de asemenea nou – procesul care duce la apariția calităților din materia originară, aerul. Preocuparea de a se pune chestiunea modului în care apar noi calități, e notabilă. E o preocupare nouă în planul istoriei constituirii principiilor teoretice ale mișcării, observă Olof Gigon¹. În sfârșit milezianul ne înfățișează propria sa ipoteză asupra naturii procesului menționat, considerat a fi proces de condensare și rarefiere. Gradul deosebit de condensare sau rarefiere determină apariția unei noi calități. Dar gradul indică o cantitate, gradul de condensare și rarefiere, o acumulare cantitativă, al cărei rezultat este apariția uneia din calitățile fundamentale ale lumii

materiale, în mod implicit, filosoful ne enunță principiul dialectic al convertirii cantitativului în calitativ. Principiul ce se desprinde din textul ce stă la dispoziția noastră nu pare să fie afirmat ca unul ce ar avea absolută universalitate, e adevărat. Dar nu e mai puțin adevărat ca prezidează zămisirea unor calități care, ele, au caracter universal, ceea ce împrumută principiului o anumită universalitate indirectă, derivată.

17. Dintr-un text al lui Hippolytos (fr. A 7) rezultă că procesul de condensare și rarefiere, ca proces cvasiuniversal

1 O. G i g o n (Der Ursprung der griechischen Philosophie, lâasel, 1944, p. 99 sq.) crede că originalitatea lui Anaximenes constă și în recunoașterea schimbării calității obiectelor.

al mișcării și diversificării calitative a lumii, se întemeiază pe acțiunea frigului și căldurii, deci pe acțiunea unor contrarii. Dar prin aceasta funcția contradicției capătă la Anaximenes un caracter mai larg decât la predecesorul său. Xu găsim la el tensiunea contrariilor frig – cald ca motor al fiecărei transformări; dar atunci când privim nu fiecare lucru în parte, ci lumea în toată cuprinderea ei, atunci ansamblul procesului permanent de transformare din sânul ei apare ca generat de prezenta și activitatea celor două contrarii. Contradicția, din caz particular și doar inițial cum fusese la Anaximandros, devine deci la Anaximenes – cu rezerva formulată – generală și mereu actuală în lume, așadar eternă, căci procesul menționat alimentează mișcarea, iar mișcarea e reafirmată și de cel de-al treilea filosof milezian ca veșnică.

18. Se pare că în opera lui Anaximenes, pentru prima dată în Grecia, tema factorului psihic autentic e atinsă în mod distinct¹, depășindu-se astfel momentul logic de ignorare a problemei „fizicar-spiritual. Identificarea spiritului ca substanța fizică universală denotă faptul ca în mintea filosofului stăruie un mod de a fi al gândirii, mod pe care îl considerăm structural, în virtutea căruia obiectul gândit e o substanță care, în mod univoc, e totodată substanță fizică și „suflet”. Fizicalul e universalul, e „principiul”, e subiect, are deci preeminență logică în raport cu predicatul – „aer”. Distincția calitativă a spiritualului în raport cu fizicalul nu e încă instituită. Pe de o parte noțiunea de „materie” e ea însăși primitivă, pe de altă parte e absentă orice reflexie asupra distincției dintre corp și conștiință, dintre gândire și sensibilitate. Aceasta rezultă, spre pildă, din relatarea lui

Galenos care spunea că după Anaximenes, „omul este în întregime aer” (fr. A 22). Este posibil ca, dată fiind orientarea hylozoistă a școlii, Anaximenes să fi bănuit că determinația psihică este, în individ, un fragment din determinația „sufletească” a lumii materiale, Este însă probabil că fragmentul uman al psihicului îmi

1 Dacă nu cumva încă la Anaximandros (v. și W. C a pe 11 e, Die Vorsokratiker, Stuttgart, 1940, p. 88, n. 3).

versal să fi fost intuit ca fiind cumva de un gen „altfel”, altminteri nu s-ar înțelege de ce în textul respectiv – fragment autentic din scrierea lui Anaximenes – expresia folosită pentru sufletul individual, UX (psyhe) este alta decât cea folosită pentru sufletul universal, Trvsuyia (pncuma). Dar atât UX1 de Ș* TCVSUU. GC sunt aer, sunt deci materie, în contrast cu vechea concepție mitică despre suflet, deși noțiunea de suflet e nebuloasă.

* * *

19. Școala mileziană constituie un punct proeminent într-un proces lent de înfruntare a doua concepte opuse: cele de hybris cu (3 piț), despre care am mai vorbit și meson (țiscrov), cu înțelesul literal de „mijlocie”. Primul termen indică, în lume, ființarea de arbitrar, de bun plac, de ceea ce sfidează măsura, lăsând să se subâuțeleagă și capriciul zeilor și nemăsura violentei și simpla năpastă; celălalt, dimpotrivă, conduce spre sensul, și el complex, de măsură, echilibru, ordine, moderație.

În accepțiune largă, aceste din urmă note au o prezență teoretică universală în timp și spațiu, în una mai restrânsă, ele disting geneza în Europa a cugetării sistematizate asupra codului de norme ce guvernează natura, societatea, cugetarea și comportarea omului, în acest caz, emblema măsurii recomandă cotitura săvârșită în cultura greacă de la mentalitatea mitologică despre lume, subjugată de dispozițiile și imprevizibilul divin, către filosofie, către știința și etica măsurii, spre care tind cei mai mulți dintre gânditorii greci¹. Distincția e relativă: după cum preludiile măsurii sunt cântate în mit, tot așa prezența noțiunii de hybris nu va pieri niciodată. Dar progresiva degajare da sub imperiul acesteia din urmă, scoaterea ei din rang dominant încep odată cu fșrăscrucea mileziană, înscrisă în geo-mstrismul fizical al lui Thaies, în „ispășirea nedreptății

1 Va. Hei n r i eh. L au e, Mass und Miile, Münster i. W. und Os-nabrück, 1960, passim.

din fraza lui Anaximandros, în caracterul inexorabil purtat de conversiunile anaximeniene ale cantităților.

Dacă însă luăm pe hybris în alt sens – cel de cutezanță ce sfidează autoritatea divină – atunci, dimpotrivă, iată filosofia mileziană în postura de a comite un groaznic delict de hybris: smulge puterile zeilor și le distribuie materiei!

20. Strict vorbind, nu se poate afirma, în cazul mileskuilor, de o continuitate de școală, dincolo de cele trei cunoscute figuri proeminente. Aceasta nu înseamnă că inițiativele lor teoretice ar fi sleit odată cu dispariția lor. Fugitive mențiuni, la Procôos și în lexiconul Suda, pomenesc pe Mamercos (sau Mamertinos) care, imediat după Thales”, s-a dovedit a fi la fel de pasionat după geometrie, ca și întemeietorul școlii milesiene. Hippon din Samos (sau Metapont, sau Rhegion, sau Crotona), atașat poate și școlii pythagorice, readoptă teza primordialității apei, asociată „principiului” frigului. Trăind în a doua jumătate a st. colului al cincilea, Hippon depășește, în istoria ateismului, modalitatea preclasică și, contemporan cu Protagoras și Democrit, atacă chiar ideea de existență a zeilor „încă în antichitate a fost numit ateu. Ideea anaximeneiană de element-aer a fost reluată de Idaios din Himera (sec. V î.e.n.), unde reapare într-o formă despre care unii au crezut că ar viza un „misterios” element intermediar ce s-ar situa între aer și apă, sau între aer și foc¹.

21. Diogenes din Apollonia (sec. V) e cel mai interesant. A avut o bună reputație de filosof și „fiziolog”, ultimul calificativ vizând preocupările sale extinse în domeniul astronomiei, al anatomiei și fiziologiei umane. Proclamând că nimic nu se naște din nimic, el e primul care enunță explicit un gând ce domina întreaga cugetare greacă, cea

1 Vezi. W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, II, Cambridge University Press, 1969, p. 360.

Idealistă inclusiv. Teza asupra unui singur principiu material o motivează prin faptul că doar condiția de esență unică, comună tuturor elementelor din natură, face posibilă trecerea lor, unul în altul, și capacitatea lor de a se influența reciproc. Dacă afirma că această esență este acru, o face pentru mai multe motive: aerul este doar el omniprezent, apoi „a fi peste tot” înseamnă a putea cunoaște totul, deci a poseda inteligență. Dat fiind că însușirile sufletului sunt cunoașterea, inteligența și funcția motoare, trebuie ca și el să aibă o constituție

aeriformă. Fizicalismul său mecanicist nu se mlădiază decât atunci când, urmând poate pe Anaxagoras, vede în inteligență (vo-ortț-ndesis) guvernatorul ritmurilor cosmice și implicit originea frumuseții lumii. Prin ultima teză, vedem, paradoxal, la acest materialist, o cugetare prin care străbate conceptul pythagoric de armonie, spre a ajunge la frumosul din viziunile lui Socrate și Platon. Numind aerul „Zeus”, el face în fond același lucru ca și contemporanul său ateu, Prodicos, care afirmă că zeii nu sunt altceva decât personificări populare ale celor trebuitoare omului.

IV ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA

„Pytimgoras a fost primul care a denumit Universul Kosmos, datorită ordinii pe care o vedea dominând într-însul”.

PseudoPlutarh, De plac. II, I Stob., E ei. T. 21.

1. În a doua jumătate a secolului VI î.e.n., în societatea greacă din sudul Italiei începe să se afirme o învățătură legată de numele lui Pythagoras. K adevărat că, spre deosebire de trecutul nu prea îndepărtat, rămân azi prea puține motive să ne îndoim de existența istorică a acestui personaj, dar nu e mai puțin adevărat că, spre a-l defini, elementele de basm încurcă și azi în mod notabil pe cercetător, încă de pe la sfârșitul secolului V începuse să se vorbească despre el ca despre o figură senii-legendara.

Sursele noastre informative mai semnificative despre doctrina pythagorică sunt de dată târzie. Privitor la vechiul pythagorisni, ne este aproape imposibil să precizăm contribuțiile unuia sau altuia dintre purtătorii doctrinei. Dacă Aristotel, la un mai mult de un secol și jumătate după Pythagoras, preferă să vorbească nu de învățătura întemeietorului, ci de „a acelora pe care-i numim pythagorici”, noi cei de azi, deși avem la dispoziție o documentație mai bogată, nu stăm mai bine în privința delimitărilor, în jurul ideilor și persoanei lui Pythagoras continuă să se desfășoare și azi largi dezbateri. Istoricul ce urmărește însă înainte de toate procesul dezvoltării gândirii filosofice poate, atâta vreme cât aceste dezbateri nu-i oferă concluzii definitive, să se refere, după modelul lui Aristotel, nu în mod special la Pythagoras, ci la pythagorici.

Înțelegem prin pythagorismul vechi, cugetarea asociată de activitatea întemeietorului școlii, a celor din preajma sa și a urmașilor săi nemijlociți. Unii numesc pythagorism mediu faza de reînsoflețire care angajează sfârșitul secolului V și, în mare parte, secolul IV, fază

având drept principal reprezentant pe Pliilolaos, activ pe la începutul menționatei etape. Termenul de pythagorism nou e rezervat fazei eleniste a curentului. Acesta din urmă a continuat să dăinuie și în lumea romană.

Pythagoras s-a născut în insula Samos pe la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului VI. Tânărul insular a fost contemporan cu Anaximeiei, ajuns la vârsta înaltei maturități. Vecinătatea imediată a Miletului va fi făcut ca filosoful din Samos să intre repede în contact cu orientarea inaugurată de Thales și să-și hotărâneasce atitudinea printr-un radical contrast cu cealaltă, îl regăsim instalat în orașul Crotona din sudul Italiei, activ pe diverse planuri. Ca om politic, a militat pe linia conservatismului proaristocratic. Se spune că moartea sa – pe la începutul secolului V – ar fi survenit în urma unui complot politic.

Vechiul pythagorism prezintă mai multe fațete. Este curent politic, antidemocratic, este învățătură filosofică, idealistă, este doctrină religioasă, în această ultimă ipostază, activitatea și-o desfășoară în cea mai mare parte într-un cadru sectant, închis. Prin aceasta, prin ritualul misterii e practicat în interiorul congregațiilor sale, prin articolele sale de credință, pythagorismul secolului VI ni se înfățișează foarte aproape de orfism și de sectele religioase orfice¹; o apropiere care în multe privințe merge până la indistinție.

Faptul că de-a lungul existenței sale curentul pythagorie nu a avut mereu același caracter e incontestabil, îndeosebi, odată cu Philolaos, pythagoricii par să se fi îndepărtat într-o anumită măsură de accentul fideist inițial și să fi elaborat o serie de teze remarcabile sub aspectul ieșirii filosofici din faza ei primară.

În cele ce urmează, sunt luate în considerare anumite trăsături ideatice minimale cu caracter permanent în pythagorismul vechi și cel mediu.

1 Va. de pildă, H e r o c i o t, II, 81.

2. Burnet vorbește de un anumit reviriment religios în secolul al VI-lea î.e.n.¹ care succede apariției materialismului. El ilustrează între altele acest reviriment prin influența crescută a orfismului. Observația lui Burnet ne conduce spre părerea după care pythagorismul face parte dintr-un ansamblu de manifestări care au constituit o recrudescență n religiozității în a doua jumătate a sec. VI, fapt ce trebuie plasat în contextul opoziției dintre acest fenomen și

fizicalismul antimitologic milezian. Avem de-a face cu o reacție, explicabilă în prim rând prin conflictele sociale din lumea greacă. Gomperz sugerează existența unui raport între religiozitatea pythagoricilor și proaristocratismul lor. Iată arată că luptele dintre democrați și aristocrați, în cetățile din sudul Italiei, au devenit și mai violente de îndată ce „partidul aristocratic (al lui Pythagoras – N.N.), transformat prin dogme și practici speciale într-o confrerie religioasă și socială puternic organizată și devenită stat în stat, a început să se comporte față de masa cetățenilor cu și mai mult dispreț și trufie decât înainte” 2.

Legătura dintre factorul teoretic și cel politic în gândirea pythagorică, faptul că scrierile milezienilor erau cunoscute în această epocă, cele arătate în paginile anterioare referitoare la spiritul antitraditionalist și manifest laicizant al cugetării filosofilor milezieni ne îngăduie să presupunem că pythagorismul a îndeplinit funcția obiectivă de a opune materialismului milezian fundamentarea filosofică a unor vechi teze mitico-religioase, înfățișându-i ai-se ca un fel de transmutație filosofică a unora din sentințele de credință tradiționale.

3. Esența lumii în ansamblu și a fiecărui lucru în special ar consta după pythagorici, așa cum subliniază Aristotel, nu într-un element material, ci în principiul numărului, unit cu acela al armoniei, care de altfel se reduce ea însăși la ultimă analiză tot la număr. Redăm textul (Aristotei.

1 J. Burnet, op. cit., p. 87.

2 T. Li. G. o. r. u. p. e. r. z. Les penseurs de la Grèce, Paris-Lausanne, 1908, p. 111.

Metafizica, I, 5, 985 b-986 a): „Pe vremea acestor filosofi și chiar înaintea lor, așa-numiții pythagorici s-au consacrat celei dintii studiului matematicilor și le-au dezvoltat. Pătrunși de această disciplină, ei au admis că principiile matematice sunt și principiile tuturor existențelor, întrucât din aceste principii (matematice) numerele sunt prin natura lor cele dintâi, iar în numere pythagoricii credeau că văd o mulțime de analogii cu lucrurile care există și care devin, mai curând decât în foc, în pământ, în apă (cutare determină a numerelor fiind dreptatea, cutare ală sufletul și inteligenta, cutare ală momentul potrivit, și oarecum la fel cu toate celelalte determinări; întrucât apoi ei vedeau că numerele exprimau proporțiile muzicale, întrucât în fine toate

celelalte lucruri li se păreau alcătuite în întreaga lor natură asemenea cu numerele, iar numerele păreau a fi realitățile prime, ei socoteau că principiile numerelor sunt elementele tuturor existențelor și întregul Univers se reduce la armonia numerelor. Iar toate potrivirile pe care ei le puteau constata în numere și în muzică, de o parte, și fenomenele cerului și părțile acestuia și ordinea din Univers, de altă parte, ei le adunau și le cuprindeau în sistemul lor". Spre deosebire de epoca de mai târziu, al altui stadiu de maturitate logică, în care numerele au fost considerate de pythagorici în sensul lor pur matematic, vechii pythagorici le-au dat o semnificație ontologică, dublată la rândul ei de arhaice supoziții magice. Ele ar fi „elementul” substanțelor fizice, al atributelor acestora, ba chiar al unor valori etice și estetice. Din numere s-ar naște și în numere s-ar întoarce toate. Ele ar fi în felul lor esența actuală a lucrurilor.

Când pythagoricii spun că numărul este 6 ZUTO<; Xoyo; (Jw avtos logos), ei afirmă că, spre deosebire de ovofza (bnoma), adică de numele ce identifică lucrul din punct de vedere exterior, avem logos-ul propriu, adică esența lucrului, tot una cu sarcina lui numerică¹.

1 Va. K u r t v. P r i t /., Grundprobleme der Geschicht der Wissenschaft, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971, p. 49.

4. vămiiiieatia enunțului pythagoric „toate sunt număr” a variat probabil de la unul la altul dintre adepții curentului și sigur de la o epocă la alta. Luăm în considerare o semnificație primitivă. Potrivit acesteia, orice obiect din realitate are volum, orice volum în principiu poate fi delimitat de suprafețe, pe cele trei dimensiuni ale sale, deci poate fi redus la suprafețe; orice suprafață poate fi delimitată, de linii, ca atare orice suprafață poate fi „redușă” la linii. Fiecare linie, la rândul ei, este o totalitate de puncte, poate fi deci descrisă ca număr de puncte. Ca atare, numărul de puncte trece spre linii, din linii spre suprafețe, din suprafețe spre volum, în așa fel încât orice obiect, în ultimă analiză, este raportabil la un anumit număr.

Înțelegem, astfel, sensul enunțului atribuit lui Pythagoras: „lucrurile sâni numere”.

Examinând teza din rândurile imediat anterioare, observăm că punctul – aflat la baza construcției – este conceput în fapt ca având o anumită extensiune spațială (altminteri „linia” n-ar putea fi socotită ca reductibilă la un număr¹ determinat de puncte). văm denunță astfel modalitatea primară în care fusese luat numărul de către cel mai vechi

pythagorism: entitate obiectuală cu caracter corporal.

Odată cu numărul, era indicată ca esență a realității și armonia. Se subînțelegea prin acest termen un gen de acord lăuntric, „pur”, predeterminat, cu variate sfere de aplicare. Acordul era conceput ca statornicit numeric. Nu apărea oare acest lucru din examenul armoniei prin excelență, cea muzicală? Iată, spre pildă, armonia dată de un instrument cu coarde: aici, fiecare sunet depinde de lungimea coardei, așa încât, pe una și aceeași coardă, prin schimbarea lungimii, obținem sunete diferite. Lungimea e număr, deci sunetul și, în ultimă instanță, armonia sunetelor sunt tot numere.

La nivelul fiecărui lucru, armonia consta probabil în congruența multiplicității sale numerice intrinsece, în faptul că, deși aceasta e pătrunsă de opoziția par – impar, lucrul nu încetează de a ființa ca unitate.

În ce privește armonia universală, ea era transpusă în termenul de kosmos, folosit probabil pentru prima oară de pythagorici spre antimi Universul. Inițial se înțelegea prin kosmos rânduiala din cetate, deci din planul social. Exprima principiile de normă organizatorică și de ierarhie. La pythagorici, aceste atribute sunt extrapolate spre a deveni ordine supremă, armonie a Universului. Va fi avut un rol aici observarea ritmicității mișcărilor astrale, ce vor fi părut diriguite și ele de un gen de „normă”. Pe de altă parte, ritmul este măsură numerică, susceptibilă să susțina armonia. Capacitatea Universului de a se structura și de a include mișcările în chip armonios nu era luată ca o expresie a fizicalității, ci ca o însușire predestinată. Un text platonician, adesea comentat, ne permite să surprindem mai profund determinațiile infrași extranaturale ale armoniei-kosmos. Este un „liant” ce unește într-un tot „cerul și pământul, zeii și oamenii”; un liant, constituit „din concordie și bună ordonare, din înțelepciune și spirit de dreptate” 1. Se observă cum nota de ordine naturală absoarbe înțelesuri dico-raționale care, evident, exced „naturalul”.

Asocierea dintre număr și armonie era susținută de ambivalența consemnată fiecăruia din cei doi termeni. Numărul este raport cantitativ dar ar fi și constituent axiologic ce se degajă magic din presupusa lui substanță. Armonia este de asemenea raport de ordine intrinsecă, dar și destin logico-moral.

Într-un sens, întrucât armonia ființează în virtutea numărului, acesta e luat ca principiu ultim, unic, al viziunii pythagorice. În alt sens

însă, formula a doua principii – număr și armonie – părea impusă de faptul că orice real, cu necesitate multiplu, este real întrucât multiplicitatea sa nu este dispersiune, ci complexitate a unei compoziții legate, coerente, „raționale”.

5. Diogenes I/aertios ne comunică un tablou ontologic destinat să schițeze procesul (logic) al constituirii Universului în spiritul principiului aritmetico-geometric, pytha

1 P la t o n, Gorgias, 508 A.

goric (Cartea a VIII-a, Cap. T). Urinează să înțelegem indiciul dat de Diogenes în chipul de mai jos:

Unitatea: principiu primordial de simplitate și armonie.

Doimea: ca să fie posibilă trecerea umt-lui spre altceva, trebuie ca unul să fie negat; e necesară deci cel puțin o dedublare, înaintea oricărei multiplicități, deci un principiu al doi-ului. 4

Numerele: ca principiu al multiplicității, fără de care nu există mulțimea.

I –!

Punct – Linie – Suprafață – Volum Trecerea numerelor în extensiuni

— ținând seamă de faptul că orice lucru se prezintă având desfășurare spațială. Sunt principii geometrice ale extensiunii în spațiu. Transmutația principiilor arithnto-geometrice în diferențieri calitativa care justifică diversitatea calitativă a lucrurilor.

Constituirea rânduiei universale raționale în care lucrurile sunt integrate.

Substanțe concret-sensibile (pământ, apă, aer, foc)

Kosmos:

— «v/jluui u. uure numere

— i ump. ijornindu-se de la constatarea ritmurilor biologice și astrale, se ajunge la conceptul de xocipoț (kairos) sau „timp critic” 1, adică intervalul de timp determinabil numeric, în limitele căruia are loc, în mod implacabil, împlinirea unui eveniment, ceea ce conferă numărului și menirea de măsură a timpului (dar ca timp diferențiat}. 6, Conceptul pythagoric de număr are o semnificație particulară care poate fi surprinsă de interpretul modern, doar dacă se transpune într-o structură mentală cu totul diferită de cea a timpului nostru.

Potrivit dispozitivelor noastre de gândire, am putea recunoaște că numărul, în sensul celor expuse mai sus, ar

1 P. Kucharski, Sur la notion pythagoricienne de xaptiț, în „Revne pMlos. de la France et de l'e" tr.", 2, 1963, p. 169.

urma să fie luat ca expresie mentală a unei relații obiectuale, relație în raport cu care lucrul material, în fizicalitatea lui, ar avea caracter primordial. Am spune deci că relația numerică obiectuală are caracter secund față de corpul sensibil și că numărul (subiectiv) are caracter secund în raport cu relația obiectuală. Ambele aceste raporturi sunt inversate în mod idealist în cugetarea pythagorică, o dată în mod deliberat, iar altă dată, mai exact sub alt unghi de vedere, în mod nedeliberat, primitivist. În primul caz, relația obiectuală e deliberat prezumată a avea caracter primordial în raport cu corpul sensibil. Ba devine universalul prim al tuturor lucrurilor. A doua inversare e nedeliberată. Ceea ce este în fapt concept-număr (deci subiectiv) e luat drept entitate ce ar avea din eternitate caracter obiectual, existență deci primordial, în lucru. Ceea ce ar putea fi luat în considerare drept obiectual – iluzoriu, dar obiectual – e presupus a fi în sine și prin xine obiectual: iată numărul conceput ca substrat immanent al lucrului perceptibil.

Mai departe: suntem într-o fază de gândire filosofică în care, în virtutea unei valențe de cugetare pe care o considerăm structurală, antedeliberativă, tot ce e real e presupus a fi corporal. Aceasta, credem, nu în virtutea unui concept de corporalitate pus în mod distinct ca alter al celui de încorporalitate, ci în modul arhaic potrivit căruia nu se pune încă problema vreunei distincții, în sfera realului, dintre corporal și încorporai, dintre practic perceptibil și ipotetic perceptibil, dintre perceptibil și imperceptibil.

Drept consecință, numărul obiectualizat e, așa cum am văzut, considerat corporal, în calitatea lui de extrapolare a unei construcții mentale (conceptul), pentru noi, aici, atributul e lipsit de semnificație. Dar și alți filosofi ai aceleiași faze structurale de gândire vor proceda la fel, considerând ca având caracter corporal facultățile logice și afective: intelectul, simpatia, ura și altele.

S-a văzut mai sus una din modalitățile de înțelegere pythagorică a corporalității numărului. O altă modalitate era aceea în virtutea căreia numerele erau presupuse a avea extensiunea geometrică a gnomonului, ca, spre pildă:

! pentru numărul trei, sau i pentru numărul patru etc.

Într-un fel, destinat, probabil, să rămână pentru noi

impenetrabil, pythagoricii ajungeau să presupună că lucrurile sunt universal și primordial instituite printr-un sistem lăuntric de relații arithmo-geometrice. Cel ce ajunge la un asemenea rezultat are toate motivele să presupună că o atare ciudată arhitectonică intrinsecă ființează în virtutea unor virtuți ascunse, insondabile, pline de mister, ale numerelor. Acestea se vor impune deci sub un chip totodată cantitativist și magic-calitativist. Se atribuie o încărcătură magică, specifică fiecărui număr de la 1 la 10. Astfel, Unu, fundamental, ia caracterul de „părinte” al celorlalte numere, de „etern demiurg” ce menține ordinea lucrurilor, cum observă Habert¹, pălind a se confunda cu Zeus. Unu, fiind pretutindeni, divinitatea se arată implicit a fi „peste tot”. Coloratura mito-magică a numerelor 1 – 10 nu se limitează deci la ele: multiplul de șapte, spre exemplu, beneficiază de virtuțile magice ale lui șapte.

Puterile magice ale numărului devin însușiri intrinsece ale lucrurilor a căror esență e închipuită a fi constituită din numărul dat. Armoniile reductibile la numere, valorile etice sau estetice – și ele, tot „numere” – posedă implicit balastul magic al numerelor instituite în funcțiile respective.

În cugetarea pythagorică de mai târziu, numărul nu va mai fi gândit ca un constituent ce ar fi prezent în lăuntrl fiecărui lucru. Va fi gândit ca principiu ce ar avea, în raport cu lucrurile, exterioritate, guvernând esența lor în această nouă ipostază.

Dar, indiferent de modificările prin care trece noțiunea pythagorică de număr, constatăm, ținând seamă și de cele spuse mai sus, că teoria numerelor își îndeplinește sarcinile, în variate planuri, în modul următor: ca esență a lucrurilor materiale; ca principiu al structurii spațiului; ca „lege” a timpului specific; ca substrat al valorilor (armo

1 O. H a b e r t. La religion de la Grèce 1910, p. 353.

Paris, I/ethielloux, ale muzicală, proporție, concordie matrimonială, perfecție).

7. Teorie pythagorică a numărului, fascinant amalgam de inventivitate și primitivitate, ia chipuri diferite după fațeta către care se îndreaptă atenția noastră.

Ka este o ontologie. Principala teză a materialiştilor ionieni fusese noțiunea de esență „fizicală”, unitară a realității, Pythagorismul păstrează principiul de esență unitară, care apăruse în gândirea

filosofilor milezieni – și care, înțealeasă acolo în sens fizical, excludea cauzalitatea mitică –, păstrează interpretarea filosofică monistă a naturii dar îi dă un alt conținut, potrivit conceptului de număr-esență.

Ca teorie matematică, embrionară, ea s-a arătat susceptibilă să conducă pe unii dintre pythagorici spre autentice descoperiri în ariile geometriei și aritmeticii. Pe cât cunoaștem, însuși Pythagoras a fost autorul unor descoperiri matematice importante. După el, o serie de discipoli au continuat activitatea maestrului lor în acest domeniu., împinși poate și de ideea că studiul matematicilor are și funcția unei purificări morale. Tot așa, ideea de purificare trupească a putut împinge și a împins pe alți pythagorici spre studii medicale, în cercurile pythagorice s-a conturat curentul așa-uunit al matematicienilor care, liberat cu încetul de misterii, de ritualuri, de simbolistica numerelor, a trecut pe terenul cercetării științifice, în variate discipline.

Există în fine teologismul pythagoric. Pentru aderenții acestuia, numărul era un fel de microdivinitate a obiectului, susceptibilă a înzestra lucrul în cauză cu sens, valoare, destin, intenționalitate, cu puteri dătătoare de efecte materiale sau morale, încă în antichitate denumirea de „acusmatici” viza pe cei care „urmează în tăcere” preceptele școlii, transformate în articole de credință. Dacă, în cugetarea filosofului pythagoric, viziunea mitică a lumii era prelucrată într-o transmutație filosofică (idealistă), acusmaticii nu făceau altceva decât să substituie vechii mitologii a ființelor legendare tot o mitologie, de astă dată însă una a numerelor.

— 8. Pythagoricii notează existența în lume a unor contraste. Cităm din Aristotel (Metaph „I, 5, 986 a): Unii pythagorici „admit că principiile lucrurilor sunt zece la număr și le rânduiesc în cupluri: finit-infinit, nepereche-pereche, unu-plural, drept-stâng, masculin-feminin, repaus-raișcare, drept-curb, luminos-întuuecos, bun-rau, pătratoblong”. Probabil că în mod indirect teza dialecticii contrariilor a profitat de pe urma acestor enunțuri, dar cuplurile pythagorice de contrarii exprimau mai degrabă un joc al minții, încărcat de mistica opozițiilor, decât rezultatul, fie și simplist, al observării naturii, în loc de contradicții ca expresii ale realității dinamice – ca în sistemul lui Hera-căit – avem la pythagorici un gen de tablou pios și haotic, de un desăvârșit arbitrar. Planurile realului se amestecă indistinct. Departe de a fi expresii logice ale realității, ele

sunt presupuse a domina ca factor primordial imuabil realitatea fizică, sau cea moral-socială. Nu orice afirmare a contradicției mărturisește dialecticul. De îndată ce contradicția im este concepută ca fundament necesar al mișcării, ci că mi-fatwn misterios, absolut și imuabil, ea nu este decât una din formele gândirii arhaice prea puțin semnificativă sub raport filosofic.

9. Imaginii fizicale despre cer și aștri, prezentate de miksienei, pythagoriciei îi opun un sistem care, deși nu e deloc lipsit de idei demne de interes, e dominat nu de criteriul observației – chiar dacă înșelătoare – ca la mile-sieci; ci de o supoziție magică ce atribuie virtuți miraculoase cifrei zece. Aceasta e simbolul „perfectiei”; trebuie deci cu necesitate magică să-i fie subordonată lumea – care nu. poate să nu fie perfectă – chiar dacă, în acest scop, celor nouă „corpuri” ale observației – pământul, soarele, luna, cinci planete și firmamentul stelar – ar urma să i se adauge unul inventat ad hoc: antihtonul (antipământul) ... Totuși, notăm faptul că Universul pythagoric nu mai este cel mitologic al lui Honier, ci unul conceput ca realitate mai omogenă din punct de vedere fizic decât la au. Ţorul Iliadei. Este un Univers în care pământul, pentru prima oară, este admis a se afla în mișcare, învârtindu-se în jurul așa-zisului foc central, „tron al lui Zeus”. Deși acest plan al Universului fusese constituit potrivit unor criterii dominate de magie cifrică și de armonie mitică, deși nu are caracter heliocentric, este foarte probabil că a avut mai târziu un rol în istoria lichidării geocentrismului. Oricum, însă, cum relevă Dan Bădăran, reprezentarea Universului ca sistem armonios de numere avea, între alte consecințe, și pe aceea de a introduce în modelul logic al Universului diferențierile magice conținute în mistica numerelor¹.

Filosoful grec intuiește faptul că noțiunea de ordine naturală trebuie asociată unor măsuri cantitative, riguros definite. Legitatea în natură, în sensul ei științific, se întemeiază însă tocmai pe un ansamblu de legi speciale, determinabile în ultimă analiză matematic.

10. Ideile politice ale pythagoricilor dezvăluie și mai deplin funcția conservatoare, antidemocratică îndeplinită de prezența lor istorico-filosofică.

Recomandând venerarea zeilor, ei cereau totodată respectarea ierarhiei în stat și a legalității². Ca adepți ai rânduieiiilor aristocratice, fără îndoială că legalitatea a cărei respectare o cereau pythagoriciei era aceea ce se întemeia pe tradiționalele constituții de tip oligarhic.

Propovăduind ideea de nemurire a sufletului, de viață viitoare, de mântuire prin purificări și totodată de calm și pasivitate în viața reală, în vederea dobândirii unei anumite seninătăți, toate îmbibate de bigotism, pythagoricii apar astfel și pe această cale în calitatea de campioni ai retragerii în contemplare bigotă, ai împăcării cu trecutul, cu tradiția, adversari ai acțiunii politice înnoitoare.

În contrast cu exponenții ideologici ai democrației care militau pentru un sistem politic favorabil asigurării drepturilor demos-ului, drepturi în ultimă analiză economice, pythagoricii emiteau ideea că însăși acțiunea pentru o viață terestră mai fericită trebuie condamnată, ca neexprimând „virtutea”. Iată ce spun în acest sens Janet și Séailles:

1 Va. Dan B a d a r a u, *Le nowbre diez les premie r's pythagoritietts*, în „Acta logica”, 5, 1962, p. 100.

2 L. R o b i n, op. cit., p. 65 și urni.

„Se pare că în gândirea lor, renunțarea la fericire este privită drept o condiție a virtuții” 1.

Observăm izomorfismul dintre caracterul momentului mitologic din metafizica pythagorică, de a inhiba investigația rațională, și proclamația prin care politica lor recunoștea, sau aproape, intenția de a bloca acțiunile practice înnoitoare.

11. Soluția pythagorică are caracter idealist prin faptul că prezumează primordialitatea și autonomia universalului față de individual, a abstractului față de concret, a construcției logice față de obiectul real al cunoașterii. Dar, independent de aceste inversări ale raporturilor reale, consemnăm acum principalele aporturi pythagorice, prin care a fost susținută progresiunea cunoașterii științifice. Avem în vedere procesul de maturizare a capacității de abstracție, istoria constituirii conceptului de legitate și problema metodei matematice.

Referitor la prima din aceste teme, e instructivă comparația cu milezienii. Aceștia, în căutarea unui principiu, cu valoare universală, de constituire a realului, procedează prin investirea cu această demnitate, de „principiu”, a unei substanțe fizicale, date – sau aproape – în experiența sensibilă. Pythagoricii, aflați și ei în căutarea „principiului”, investesc cu funcția respectivă o relație – cea numerică –, așadar o entitate inteligibilă, în timp ce principiul milezian este rezultatul unei transpuneri metafizice a datului sensibil, principiul pythagoric este rezultatul unei reconstrucții (raționale). Corporalitatea numărului este

expresia modului în care întreaga cugetare a aceluia secol gândește orice pozitivitate și nu afectează semnificația actului logico-filosofic la care ne-am referit. Inaptitudinea numărului pythagoric de a-și îndeplini în mod autentic sarcina rămâne, dar provine din altceva. Un autentic universal de extremă extensiune ar fi trebuit să poată funcționa așa încât să dea socoteală de real sub raport atât cantitativ cât și calitativ. Or, dacă numărul, așa cum

1 P. Janet et G. S e a i 11 e's, Histnre de la philnsophie, Paris, Delagrave, 1930, p. 396.

a fost conceput de pythagorici, răspundea cerinței cantitativiste, nu putea satisface apelul calitativist decât prin virtuți pur fanteziste, mitologice, fapt care face caducă întreaga teorie. Această deturnare mitică a numărului există dar, insistăm, el nu e în primul rând entitate mitică¹. Este, în prim plan, o punere în valoare, în modul atunci posibil, a rațiunii am.

Referitor la a doua temă, a istoriei noțiunii de legitate, vizăm conceptul pythagoric de kosmos-armonie. Fără. a omite componenta lui mito-magică, dar știind că armonia e susceptibilă a fi exprimată în formule matematice – surprindem în substratul ei propensia către înțelegerea lumii în sensul stringenței, al constantelor universale, proprii matematicului.

Termenul de kosmos, spune W. Dilthey, indică efortul grecilor „de a se angaja în studiul regularității raționale și al ansamblului armonios care constituie relațiile și mișcările Universului”², în acest fel, gândirea pythagorică ne împinge mai aproape de conceptul de legitate decât ne aflasem până în acest moment, să spunem, în concepția lui Anaximandros. În ambele, ba chiar la pythagorici în mai mare măsură, e vorba de balast mitologic. Dar în timp ce la Anaximandros ideea de necesitate obiectuală, proprie fenomenelor naturii, rămâne o implicație la nivelul enunțului metaforic, eticizant, de „dreaptă împlinire”, ea capătă, la pythagorici un început de rigoare rațională. Există și la Anaximandros un moment aritlimo-geometric al cugetării despre necesitate, dar la filosoful milezian atingerea de matematic are loc prin considerarea unor anumite cazuri sau distanțe cosmice, în timp ce la pythagorici matematicul e luat ca principiu universal, chemat să dea socoteală de orice corp sau fenomen.

Privitor la cea de-a treia temă, consemnăm opinia, prestigioasă, a lui Egmont Colerus, care acordă o mare impor

1 De văzut, în legătură cu aceasta, observațiile lui H e g el, *Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, vol. XIII, Berlin 1840, p. 228; de asemenea, P r. B n g el's, *Dialectica naturii*, p. 188.

2 W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paruv Presses Univ. de France, 1942, p. 191.

tanță operei matematice a pythagoricilor, considerând totodată că în elaborarea acesteia locui de cinst e îi revine filosofului din Samos. Autorul german e de părere, slujindu-se de aprecierile lui Proclus, că Pythagoras, după ce și-a însușit un anumit material acumulat de orientali, a depășit stadiul la care ajunseseră aceștia, stadiu strict tehnic, și a elaborat o serie de „prime principii”, cu caracter teoretic-deductiv. Este adevărat că și Thales a făcut matematică, dar el mai mult a presimțit decât a realizat acea mare transformare săvârșită de Pythagoras, constând în crearea propriu-zisă a științei matematice¹. Von Fritz spune că se simte la pythagorici tendința de a ajunge la o „arith-metica universalis”, care a jucat, probabil un rol de genul celui a îndeplinit mult mai târziu de conceptul de „mathesis universalis”.

12. Plurivalenta pythagorismului i-a asigurat o persistentă multiseculară în Europa și în Orientul Apropiat. A iradiat în direcții spirituale variate, asigurându-și în timp și spațiu o descendență ce a depășit considerabil pe aceea a oricărui filosof preclasic. Cum a arătat Isidore I, evy într-o lucrare devenită clasică³, pythagorismul istoric și cel legendar an proliferat progenituri spirituale discernabile în cugetarea teoretică, în practica politică, în filosofie și poezie, în religiile publice și cele misterice din tot bazinul mediteranean, în creștinism ca și în formele mai noi ale mozaismului și zoroastrismului. În istoria filosofiei și a științelor, urmele sale sunt discernabile până în preajma epocii moderne.

1 Egnont C o l e nu's, *De Pythagore a Hilbert*, Paris, Flammarion, 1943, p. 9 sq.

2 Von P r i t z, op. cit., p. 60; termenul de „mathesis universalis” «exprimă la Leibniz conceptul de „știință universală”, sinteză a întregii cunoașteri, fundamentată logico-matematic.

3 I s. L e v y. *La Legende de Pythagore*, de Grece en Palestine, Paris, Bibi. des Hautes études, 1927.

EXISTENTUL ABSOLUT

„Domn să nu-ți fie nici ochiul, sonora xireclie ori limba;

Numai rațiunii încrede-i cântarul cinstitei dispute”.

Parmenides din Elea, Diog. Laert., IX, 22 (punere în versuri: C. Nani).

1. Elea este un oraș din sudul Italiei, în așa-numita Grecia Mare, de unde și numele școlii care a luat naștere în acel oraș. Din școala eleată fac parte: poate, Xenofan, născut la Colofon, în răsăritul lumii grecești, care vine de acolo în Elea; Parmenides din Klea, figura cea mai reprezentativă a școlii; Zenon din Blea și Meliss-s, născut în văamos și venit ulterior și el în Elea.

Xenofan este acela care – înclinăm să credem – enunță unele teze ale eleatismului, fără să le aprofundeze însă. Parmenides este mintea creatoare care fundamentează și argumentează în chip cu totul original și cu remarcabil talent de convingere ideile școlii eleate. Zenon își ia sarcina să aducă noi argumente în sprijinul ideilor lui Parmenides și, cu acest prilej, procedează la interesante analize ale raporturilor dintre concepte și realitate¹. Melissos nu se remarcă prin prea multă noutate.

2. XENOFAN. Viața lui acoperă a doua jumătate a secolului VI și o parte a secolului V î.e.n. Călător asiduu, rapsod și filosof, e un gânditor a cărui curiozitate îl împinge către orizonturi de preocupări mai vaste decât poate să cuprindă forța lui sintetic-interpretativă. El ne dă schița unui tablou teoretic pe cât de îndrăzneț pe atât de fugitiv

1 în principala sa lucrare, al cărei titlu nu-l cunoaștem, el dezvoltă, după spusele lui Proclus, argumentele sale în număr de patruzeci, divizate fiecare în mai multe ipoteze (vă. Auguste D i e's, Notice, ia Parmenide al lui P l a t o n, Paris, 1923, Les Belles Lettres, p. 17), cugetat. Efuziuni lirice dar nu doar atât. Despuind metaforele de podoaba lor, întrevădem, pe cât s-ar părea, unele repere a ceea ce se va cunoaște mai târziu sub un mele de eleatism.

De la el ne-a rămas foarte puțin. Ceea ce spun despre ideile lui cei vechi prezintă discordante. Istorici și doxo-grari îl pomenesc uneori „interpretativ”, atribuindu-i fără voie nuanțe teoretice care i-au fost străine. Dacă la aceasta adăugăm limbajul său de poet lipsit încă de specificitate terminologică filosofică, ne dăm seama cât e de greu să surprindem fondul viziunii sale teoretice.

El crede în ființarea unei realități obiectuale. Aceasta nu seamănă cu imaginea pe care și-o fac oamenii despre lumea ce-i înconjoară, împotriva opiniilor omenești, această realitate e ceva unic,

fără discontinuitate, străin de naștere și pieire, imuabil, ce nu poate așadar produce nimic ce n-a fost dintotdeauna. Acest Unu (singular-unitar) posedă sensibilitate și rațiune. Fiind absolut (obsesia antică a absolutului), singular, inteligibil și epuizând Totul, i se potrivește determinativul de Divin.

Cum însă, reală fiind, entitatea în cauză e corporală (univocitatea corporal-incorporai din structura stadiului de gândire preclasic) trebuie dat socoteală, crede Xenofan, de specificitatea ei fizicală. Ca atare ea este „pământ și apă”, după unele izvoare, ori numai pământ, după altele. Această entitate, absorbind totul, e străină de atributul mișcării. Și totuși nu putem spune despre ea: „nu are mișcare”, deoarece un asemenea enunț se referă la mișcare... Cum după Xenofan mișcarea e de neconceput, ea nu este și deci nu putem pune Unul în niciun fel de raport cu ea. Starea lui e străină de orice legătură cu „mișcarea și nemișcarea”, redă Simpli ci us (f r. A 32) gândul ce anunță pe Parmenides.

Ontologia acestui Unu, atât de greu asimilabil de către cugetarea filosofică modernă, se poate contura numai meditănd asupra structurii cugetării filosofice din stadiul, preclasic. Prin iudistinția dintre corporal și încorporai ajungem la fizicalitatea inteligenței. Este o obiectualitate a unei entități totodată fizicale și spirituale, în măsura, în care fizicalitatea acestei entități apare ca primordială (se subînțelege, nu anterioară) în raport cu raționalitatea ei, putem vorbi de o semnificație materialistă. Vom regăsi o noțiune chibzuită în mod similar când ne vom ocupa de Nous al lui Anaxagoras. Dar, spre deosebire de cazul lui Anaxagoras, aici, la Xenofan, această entitate Unu-fizical-divin este în unic exemplar iar nu într-o pluralitate.

Divinitatea Unului este ceva atât de nou în cugetarea greacă a timpului, ea neagă în chip atât de tranșant și de militant vechile reprezentări mitologice ale grecilor, încât din acest punct de vedere înțelegem observația lui Burnet: „Probabil că printre contemporani Xenofan a fost numit mai degrabă ateist decât oricum altfel” 1.

Unii comentatori moderni vorbesc de monoteismul lui Xenofan. Cum termenul are o accepțiune teologică bine circumscrisă, aplicarea lui la acest Unu fizical al filosofului din Colofon este de un strident anacronism. Nici termenul de panteism nu e mai puțin nepotrivit: nu e vorba de o divinitate difuzată, prezentă în tot ce este, ci de una ce ar fi raționalitatea – „divină” – a tot ceea ce este. Divinitatea lui Xenofan e

un concept dat în valențele de convergență ale unei anumite structuri filosofice, încă primitive, inasimilabile conceptelor generate pe fondul unor structuri cu totul deosebite, înclinăm să credem că nu avem la Xenofan Divinitatea ca subiect, ci ca atribut, divinitatea lumii. Ar fi perfecția lumii (corporale), perfecție ce se recunoaște, se gândește pe sine ca atare, în mod cu desăvârșire pasiv, autocontemplativ (neființând nimic altceva decât șinele}.

3. Interpretarea lui Xenofan continuă să fie controversată. Unii istorici, mai demult, Kirk și Raven mai de curând, se arată puțin dispuși să accepte apropierea lui de Parmenides, așadar calitatea sa de fondator al eleatismului. Autorii englezi menționați îl situează mai degrabă într-o anumită relație cu filosofii ionieni².

1 J. Biirnet, op. cit., p. 143.

2 G.S. Kirk-l. E. Raven, The Presocratic Philosophers, Cara-bridge, At the University Press, 1971, p. 166.

În ce ne privește, păstrăm prezenta lui în capitolul ce are ca obiect pe eleați, dar nu fără ezitări.

4. PARMENIDES a trăit cam între anii 520 și 460 î.e. îi., contemporan, probabil, ceva mai tânăr, al lui Heraclit, a cunoscut, asemenea efesianului, și gloria dar și contestarea. Ambianța continentală calmă a Eleei se deosebea la fel de mult de aceea, agitată, a portului ionic, pe cât avea să difere quietismul eleat de tensionalitatea dinamică a heraclitismului. În mod analog, funcția socială, conservatoare, a primului, de aceea împrăștiătoare a celui de-al doilea, în poemul său „Despre natură”, Parmenides va lua, poate, ca punct de plecare reveria filosofică a lui Xeno-fan dar, în acest caz, o va preschimba în sistem, atât cât poate fi vorba de sistem în acest secol.

5. Principala temă a cugetării lui Parmenides este aceea a Existentului (Iov). Filologic vorbind, Iov poate fi tradus fie ca „existentă”, fie ca „existent”. După cum a demonstrat Holscher, prin acest termen filosoful eleat are în vedere ceea ce este (Seiendes), așadar un subiect absolut. Or, dintre cele două versiuni posibile prima indică un atribut. Deci doar cea de-a doua, care indică un subiect e corectă¹. Socotim că în românește termenul cel mai potrivit e cei de Existent iar nu de „existentă”; nici cel de „ființă”, cum nu se poate mai echivoc.

Ionienii, referindu-se la real, căutau un principiu unitar de

universalitate, susceptibil să dea socoteală totodată de multiplicitatea și varietatea care sunt proprii realului.

În căutarea unui asemenea principiu, Parmenides pornește de la ceea ce are pentru el valoare de axiomă. O axioma ce s-ar impune în chip absolut, a cărei simplă enunțare arată că ea trebuie să guverneze de la început și că prin ea trebuie să se verifice constant orice enunț filosofic ce se revendică drept adevărat, cum și orice construcție filosofică: principiul logic al noncontradicției: „Că propozițiile contradictorii nu pot fi deopotrivă adevărate, o spune

1 U v o Holscher, Sein und Seiendes bei Parmenides, comunicare la al 5-lea congres al Societăților de Studii Clasice (PLEC), Bonn. 1 – 6 sept. 1969.

(Parmenides) în acele versuri în care mustră pe cei ce identifică contrariile” (fr. B 6). v. pune însă chestiunea clacă avem dreptul să construim tabloul lumii plecând de la un principiu logic. Răspunzând afirmativ la această întrebare, Parmenides va afirma: „este același lucru a gândi și a exista”. Este un enunț în multe feluri tâlmăcit. O interpretare care, după părerea noastră, satisface cerințele totalității structurale, de sistem, a concepției lui Parmenides este aceea propusă de Burnet, acceptată de Kemfeld și susținută mai recent de Walter Broker¹: „K tot una a gândi și gândul că [ceva] este” (fr. B 8). Nu în sensul ea exista tot ceea ce gândirii, ci în sensul că nimic ce n-ar putea fi gândit coerent nu există. Dacă ne-am însușit această versiune, am făcut-o deoarece se acordă structural eu consecința ce derivă din principiul noncontradicției. Acesta din urmă e pentru Parmenides însăși raționalitatea gândirii, modalitatea absolută, unică, în care ea ființează în chip coerent. Ceva care nu satisface raționalitatea, deci principiul noncontradicției, nu există, căci nu poate fi corect gândit. Deci pentru Parmenides se instituie identitatea univocă între real, rațional și noncontradictoriu. v. supunem acum cercetării două entități, singure posibile: existent-nonexistent. Să atașăm, ipotetic, fiecăruia din ele două predicate, singure posibile și ele, și obținem următoarea schemă:

existentul

există: 1) existentul există. nu există: 2) existentul nu există.

există: 3) nonexistentul nu există, nonexistențiul/

Mm există: 4) nonexistentul există.

Aplicând principiul noncontradicției celor patru propoziții

posibile, se constată că a doua și a treia cad, că în virtutea celor două rămase nonexistentul e suprimat și că

1 W. Broker, Gorgi-aș contra Parmenides, în „Hermes”, Bând 86, 4, 1958, p. 438; de asemenea, D.M. P i p i d i, comentariu ia în B 8 (n. 17).

rămâne existentul. Așa cum se va vedea imediat, interesantă și productivă nu este aici simplă afirmare a existentului, ci o atare afirmare în virtutea căreia admiterea existentului semnifică totodată excluderea nonexistentului.

6. Dacă existentul e real și dat fiind – conform structurii teoretice a epocii – că tot ce e real e corporal, rezulta că existentul va fi luat de către Parmenides antedeliberativ drept corporal. Vrem să spunem că nu avem la el vreo demonstrație în favoarea corporalității, că întreaga deliberare a filosofului asupra lui cov se desfășoară luându-se ca de la sine înțeles faptul că e corpora¹¹. Este o corporalitate ce se relevă prin extensiune în spațiu. Ca atare, ca existent în sine, e o corporalitate abstractă pur inteligibilă, dar care, dacă ne luăm după felul în care apare simțurilor noastre, se arată a se angaja în substanțe fizice (anume focul și pământul).

Se constată că existentul apare simțurilor noastre ca având multiplicitate. Pe de altă parte existentul e principiul unității. Parmenides va înregistra aici două contradicții. Una între unitate și multiplicitate, a doua în însăși multiplicitatea. Prima e evidentă. A doua rezultă din comandamentul de a. exclude nouexistentul: în adevăr, multiplicitatea ar presupune delimitări între cele multiple; dar delimitarea înseamnă separarea existentului de alt existent, ceea ce e tot una cu ființarea între aceste existente a nonexistentului, Excluzând nonexistentul, dispare puțința ca multiplicitatea să fie altceva decât simpla aparență.

În consecință, a apărut nevoia de a se examina chestiunea contradictoriului. Simțurile o afirma, nu însă și rațiunea. Potrivit rațiunii, există doar unitatea – numai existentul ființează cu adevărat – și nu există cu adevărat multiplicitatea. Ambele contradicții relevate adineaori sunt deci datorate simțurilor. Concluzia: doar ceea ce e conform rațiunii posedă autenticitate, iar ceea ce „spun” simțurile e iluzoriu. Cercetarea cea mai recentă evidențiază faptul că e platonizantă, nu eleată, interpretarea conform

L în acest sens, vei. Guido de Ruggiero, Storia della filo-sofia, vol.

I, Bari, I, aterza & Pigli, 1950, p. 162.

căreia Parmenides ar nega existența lumii fenomenale. Ceea ce neagă el este că ar fi așa cum apare simțurilor noastre¹.

Așadar nici existentul obiectual, nici Raționalul nu pot fi sediu al contradictoriului. Contradicția poate sălășlui doar în modul de funcționare al simțurilor sau în sfera celor atingătoare de simțuri. Calea simțurilor e „a doua cale” de abordare a lumii, cale înșelătoare în care însă, în mod blamabil, se angajează „vulgul”, neinițiat în cele filosofice.

Notațiile de mai sus referitoare la rațiune și simțuri semnalează faptul că, prin eleați, filosofia greacă pășea pe terenul unui nou domeniu de cercetare filosofică, acela al gnoseologiei și, implicit, al subiectivității.

Gânditorul eleat nu procedează în spiritul recunoașterii particularității calitative care diferențiază subiectivitatea de „existent”; singularitatea acestuia din urmă e de altfel incompatibilă cu o atare diferențiere. De îndată ce specificul calitativ ar tinde să prindă un oarecare contur – în legătură cu particularitatea sensibilității – e înăbușit în embrion. Totuși importanța epistemologică a faptului semnalat mai sus e notabilă și alături de el a încă unuia, nici el neglijabil: Parmenides întreprinde, primul în filosofia greacă, critica datului empiric.

7. Parmenides dezvoltă cercetarea existentului și a atributelor sale. Particularitatea demonstrației sale constă în faptul că attributele nu sunt susținute prin dovezi observaționale. Este speculație logică și atât. El începe prin considerarea atributului vizat în cadrul unui cuplu de contrarii ce i se impune în mod ipotetic. Continuă prin a arăta că atributul opus este contradictoriu, deci imposibil (principiul noncontradicției). Datorită faptului că a treia posibilitate nu e de conceput (principiul terțiului exclus), identitatea primului atribut se afirmă în chip absolut (principiul identității). Iată o probă de text: „nemișcat stă [existentul]...; de vreme ce nașterea și moartea au

1 J ac q ti e's B nu n's e h w i g, recenzie la J.H. M.M. I-oaen, Partnenides, Mclissus, Gorgias. A reinterpretation of Ekatic philosophy, în „Revue philosophique de la France et de l'e” transef”, nr. 4 1965, p. 512; vă. și W. B r 6 e k e r, art. cât., p. 430.

foată alungate departe [fiind contradictorii – n.n.], el... zace în sine și astfel, neclintit, rămâne locului” (fr. B 8).

Spuneam mai sus că existentul se impusese cugetării eleate prin faptul că nonexistentul se arătase logic-contra-didoriu. Dar acesta se arată a fi contradictoriu și dacă e privit sub raport fizic sensibil, în adevăr, pentru filosoful acestui secol nonexistentul sub raport fizic e subînțeleas a fi totuna cu neantul, ori cu vidul, ori cu golul. Este corolarul faptului că prin existent se subînțelege ființarea, (opusă neantului), continuitatea substanțială, corporalitatea (opusă golului, sau vidului); în virtutea univocității corporal-incorporal, ceea ce ființează are substanțialitate corporală; nicio distincție deci între vid, ca spațiu fără materie, și „gol” ca spațiu în care există o materie, dar care fiind foarte difuză nu opune rezistență notabilă (precum „golul” din interiorul unui vas). Or, sub raport fizic, plinul și golul fiind contradictorii, ele nu pot fi amândouă.

După cum am spus, eleatul nu contestă realitatea fenomenalității obiectuale sensibile, ci doar faptul că ea este așa cum apare simțurilor noastre. Dacă nu pot coexista și plinul și golul, ceea ce ar fi contradictoriu, și dat fiind că cel ce se elimină e golul, rezultă ființarea doar a plinului. Existentul e plinul.

Excluderea multiplicității este totuna cu excluderea discontinuității. Singur posibil, atributul continuității.

Imobilismul este consecința eliminării mișcării ca fiind contradictorie, în prim rând, în concepția eleata imobilismul se impune prin eliminarea apariției și dispariției. El se mai impune și în virtutea altui joc al principiului noncontradicției. Mișcarea este trecere a unui obiect dintr-un anumit spațiu în altul care, ca să-l primească, ar trebui să fie gol. Dar golul nu este, ca nonexistent. Trecerea dintr-un loc în altul nu e cu puțință, deci nici mișcarea ca deplasare în spațiu. Cu Zenon se va contura deslușit și a treia ipostază a nimicirii mișcării prin efectul imperativelor noncontradicției: corpul ce s-ar mișca ar fi în condiția contradictorie de a se afla și a nu se afla, concomitent, în «nul și același loc.

Dar de ce oare, conform cu punctul de vedere al lui Parmenides, trebuie eliminate nașterea și distrugerea? Ceea ce naște trebuie să provină din neant, din non-existent. În mod analog, distrugerea este trecerea din existent în non-existent. Imposibilitatea non-existentului **k** exclude pe amândouă. Devenirea, evoluția, schimbarea calitativă ca și creșterea (cu corolarul ei descreșterea) sunt de asemenea variate ipostaze ale nașterii (a devenitului, a noii calități, a cantității adăugate

prin creștere), așadar toate acestea se exclud. Iv suprimată și finitatea în timp, care e distrugere absolută.

8. Devenirea este unitatea dintre existentă și tență, gândea Heraclit. Respingând devenirea, des o face într-un text care, dacă așa cum se admite îndeobște îl vizează pe dialecticianul din Efes, conține primul enunț polemic cunoscut nouă în textele filosofiei grecești, alinând spiritul critic, propriu viitoarei structuri, clasice, a cugetării eline. „Trebuie – spune Parmenides. adresându-se discipolului său – gândit și afirmat că existentul este. Aceasta deoarece existentul este, iar nonexistentul nu este. Îți atrag luarea-aminte să nu pășești pe acest drum al cercetării nonexistentului. Ține-te departe și de acela pe care rătăcesc muritorii cu două capete care ETJ știu nimic. Căci zăpăceala din piepturile lor mână gin dul lor șovăitor. Aceștia rătăcesc surzi și orbi în același, timp, neghiobi, ca o turmă nepricepută care socotește că a exista și a nu existaeste același lucru și că totodată nu este același lucru...” într-un singur cap (rațiune) nu pot sălășlui două cugetări contradictorii. Dacă acestea își găsesc totuși loc atunci, de bună seama, locul lor e în două capete deosebite!

9. Am semnalat angajarea eleatismului în câmpul gnoseologiei. Temele gnoseologice sunt atinse în mod nesisâematic, indistinct, fragmentar. Sunt totuși preludii demne de înregistrat.

Ni se oferă pentru prima oară – dar aproximativ concomitent cu heraclitismul – o opinie explicita despre capacitatea cognitivă a simțurilor și a rațiunii, cum și despre raporturile dintre ele. În timp ce informațiile senzoriale au caracter sărac, înșelător, rațiunea e glorificată ca fiind unic criteriu al adevărului, atotputernică, deci străină de eroare.

Aceasta nu înseamnă că eleații, inclusiv Parmenides, ar fi negat cu totul rolul simțurilor în cunoaștere, înseamnă doar că, după părerea lor, informațiile senzoriale trebuie privite cu maxima neîncredere și ca omul trebuie să se adreseze rațiunii atunci când vrea să dobândească adevărata cunoaștere, O alegorie schițată de Parmenides exprimă ideea. Alegoria descrie călătoria pe care o face omul doritor de cunoaștere într-o lume fantastică, unde, în mod simbolic, i se pune problema alegerii între cele două căi: cea înșelătoare a simțurilor, cea singură adevărată a rațiunii.

Pe omul care caută adevărul, ființele cele mai demne de respect îl conving că nu trebuie să se încreadă în cele văzute cu ochii, ori auzite

cât urechile, ci că trebuie să cerceteze toate prin rațiune.

Informațiile senzoriale nu trebuie pur și simplu respinse, totuși, prin activitatea simțurilor, omul nu se ridică pe o treaptă superioară de cunoaștere. Simțurile reprezintă un fel de introducere, ele sunt cele ce conduc pe om în! urnea obiectuală în vederea cunoașterii ei, cunoaștere care este însă un apanaj exclusiv al rațiunii.

10. Nu se poate căpăta o imagine adecvată asupra acestui embrion de gnoseologie eleată decât dacă, renunțând la conceptele cu care suntem familiarizați, încercăm să ne transpunem în lumea unor semnificații pe care istoria cugetării le-a depășit de mult.

Aplecându-ne asupra fragmentelor parmenidiene ne cuprinde o nedumerire. Pe de o parte, filosoful eleat vorbește în amănunt de istoria și compoziția mixtă a Universului în care două elemente – focul și pământul – își joacă rolul fizical, pe de altă parte, tot el ne spune că toate acestea se referă la „opinie”, la „aparență”, după cum, neîndoielnic, însăși istoricitatea, schimbarea în timp sunt chestiuni de „opinie”, căci existentul e incompatibil cu schimbarea și devenirea.

Credem că ceea ce Parmenides înțelege prin aparent sau „de ordinul opiniei muritorilor” nu-și găsește corespondent în filosofia contemporană. Vedem o anumită analogie între aparenta eleată și ceea ce va fi pentru Empedocles diversitatea calitativă de dincolo de cele patru „rădăcini” sau, pentru Democrit, sfera lui *nbmos*. E poate ceea ce va avea în vedere Protagoras când va vorbi de „om ca măsură a lucrurilor” (una din accepțiunile acestui dicton).

Ceea ce e conform „opinie” nu e nici real cu adevărat, dar nici doar iluzie. Nu e o simplă invenție a simțurilor, dar ceva ce se arată potrivit lor, după specificitatea lor receptivă. Este „verdictul” lor despre chipul de a fi a cu totul altceva, un altceva care e substrat al chipului și care e realul simplu, omogen, imuabil. Acesta, indiferent de percepțiile inconstante ale simțurilor, e absolutul. Corespunde „principiului”, așa cum îl prezumează filosofia greacă, concept la fel de depășit în ontologia modernă ca și determinațiile de simplu, omogen, imuabil, absolut. Acest substrat, această esență – la Parmenides, existentul – se adresează simțurilor într-un fel care, ca mod de a lua chip (deci ca „închipuire”), ca mod de a stârni opinia (părerea) este, întocmai cum și existentul este. Dar este în mod exterior, în mod atingător de simțuri, în care caz, dacă rezervăm predicția este doar pentru ceea ce este în mea absolut, iar nu relativ (la noi), atunci acest

chip de a apărea nu este. (Sugestive aceste cuvinte românești de „păreră” – ca iluzie, dar și ca opinie care poate fi deplin justă în care caz e contrarie iluziei – sau de „închipuire” – tot ca iluzie, dar care, fiind „luare de chip”, e tot am de reală, opusă iluziei, ca orice chip. Oare „aparență1 nu are tot două semnificații, contradictorii, de amăgire și mod real de a apărea?). Noi spunem este – mi este presupunând un cuplu de alterități. Este și nu este ale eleatului nu constituie un cuplu de alterități. Nu este e luai în alt plan decât acela în care afirmăm pe este și ca atare nu se pot interraporta. Este e afirmat despre existent, cu toate atributele sale, inclusiv acela de a apărea într-un anumit fel. Aparenței nu i se potrivește deci nici predicatul este, nici cel de nu este. E o stare din alt plan decât cel al l-ai este – nu este, planul modului în care reacționează cu necesitate obiectuală (nu doar inter subiecți vă) simțurile noastre} a felul, real, în care apare existentul.

Când Parmenides vorbește cu dispreț de părerile muritorilor de rând, el nu condamnă faptul că oamenii contemplă această aparență, că tind să-i afle „compoziția” (în limitele, desigur, ale substanțelor fizicale simple din J urnea aparențelor), că se interesează de felul cum se arată ea, schimbându-se și devenind. Trăim în această lume a aparențelor și avem nevoie s-o explicăm.

Parmenides va aprecia drept lucru firesc chiar faptul ca oamenii să mediteze la originea lumii și s-o atribuie unei puteri divine, care e totodată forță formatoare și, ca principiu de ordine-dreptate, Dike (Afxirj) forță mișcătoare. Este ceea ce Parmenides va desemna prin termenul de dalmon (Saipiwv) 1. Demn de dispreț e, potrivit părerii lui, faptul de a ne limita la „lumea aparențelor”, de a nu îndemna rațiunea să „treacă peste” (fr. B 16), să depășească aparența în căutarea esenței. Subliniem din nou că domeniul aparenței nu e acela al nonexistentului, al lui „nu este”; cele pe care muritorii de rând le au în vedere în câmpul „aparențelor”, cum ar fi spre pildă lumina ori întunericul și în genere toate lucrurile convențional denumite prin limbă într-un fel sau altul, nu sunt de domeniul nonexistentului. Deci, în timp ce – o spune și o repetă fără echivoc eleatul – cercetarea nonexistentului e vană și deci nu trebuie întreprinsă, dimpotrivă, investigarea câmpului „aparențelor” nu e fără rost. Parmenides o face, ba chiar destul de amănunțit.

11. Sarcina pe care și-o luase Parmenides, eliminarea contradictoriului, a multiplicității, nu putea fi îndeplinită dacă, așa cum

le înțelegea filosoful, erau absolutizate. Iată câteva din inconsistențele sistemului său: a. Pe cale exclusiv rațională, corifeul eleatismului absolutizează Unicitatea și continuitatea existentului. Tot el proclamă rațiunea „cale de cunoaștere”, ba chiar nu singura. Or, cunoașterea, ca act cognitiv, implică subiect cunoscător și obiect

1 Va. Otto Gilbert, Die Samvv dss Parmenides, în „Archiv fur Geschichte der Philosophie”, vol. 20, Berlin, l, 1906, p. 41 – 42.

ai cunoașterii, ceea ce presupune dualitatea obiect-subiect și discontinuitatea dintre ele. Premisa eleată se exclude prin sine însăși, b. Calea ce „conduce” rațiunea spre existent trece prin regnul aparențelor, iar alt drum nu există. Din două una: sau rațiunea care gândește asupra non-contradictonului nu are alt obiect decât pe sine și atunci nu descoperă existentul, sau ea merge către acest obiect, în care caz, cum afirmă eleatul, nu-l poate atinge decât prin intermediul instrumentelor simțuri-rațiune, declarate contradictorii. Noncontradictoriul nu poate deci întâlni noncon-tradictoriul decât prin intermediul contradictoriului. Dialectica contradictoriu-noncontradictoriu se împacă foarte bine cu aceasta, dar nu și cugetarea care absolutizează noaâcoiitradictoriul. c. Existentul eleat nu posedă decât attribute negative. Este nonmișcare, iiondiscontinuitate, nonânceput, nonfinitudine, nonschimbare, nonevoluție. Toi ce e determinat e fie nonexistent, fie aparență. Concepția care atribuie realului autentic negativitate pura și scoate determinatul din incidența atributelor este – nu este îl expune destrămării, amenință puțința lui de a rămâne obiect al meditației. Aici filosoful deschide o poartă teologicului¹, d. Și acum o obiecție care nu mai vizează logica sistemului, ci e mai degrabă de ordin extrinsec. Parmenides strălucește ca un cugetător dedat rațiunii. Or, rațiunea este prin excelență mișcare, călătorie a ghidului prin confruntarea judecăților opuse, este tensiune încărcată de dialectică a contradicției. Și, cum vom vedea imediat, textn! lui Parmenides este un desfătător exemplu în acest sens. Cel ce crede că se poate suprima contradicția cu ajutorul jocului dialectic, obține țin rezultat opus celui scontat.

12. De aceea, supremul paradox: teoria iiondialectică a eleatismului oferă, prin ricoșeu, istoriei dialecticii contribuții uneori la fel de însemnate ca și cealaltă teorie, contemporană cu ea, a heraclitismului.

1 Va. În acest seiiis A.M. P r e n k i au, Parmenide, p-rccttrsor al

teologiei negative, în „Codrul Cosminului”, Cernăuți, nr. X-XII/1939, passim; Les origines de la théologie négative eu Parménide et Plotin, la... Revista clasică”, XV-1943, passim.

Vorbeam ceva mai sus de inadvertența procedurii ce constă în a absolutiza în teorie noncontradicția, din partea celui ce s-a angajat în practică în sfera experienței sensibile, adică a contradictoriului. Dar această stare de fapt poate fi luată în două feluri. Ca procedură e caducă. Dar dacă e examinată dincolo de scopul urmărit de eleat, ea se arată ca o infirmare a absolutizării noncontradicției. Drumul de la noncontradictoriu la contradictoriu, observăm noi, trece cu necesitate prin contradictoriu. Dacă, așadar, interpretul pune între paranteze concluzia consemnată de eleat și examinează itinerarul pe care, în fapt, s-a angajat el, mergând spre concluzie, atunci, împotriva concluziei, descoperă, în forma practică – nu teoretică – modalități ale unității dintre contradictoriu și noncontradictoriu, dintre sfera logicului și a experienței. Sunt succese de fapt ale dialecticului.

Pe aceeași linie: demonstrația imposibilității mișcării, datorită faptului că este contradictorie, ba chiar în multiplu sens contradictorie, se impune și ea a fi luată nu numai sub raportul concluziei, negativiste, consemnată de Parmenides, dar și sub raportul premisei. La aceasta din urmă preferă să se oprească interpretul, dacă îl interesează istoria dialecticii, în acest punct, el va consemna un profit dialectic egal, dacă nu chiar superior celui oferit de Heraclit, de care va fi vorba în curând. Acesta afirmă caracterul contradictoriu al mișcării, ne oferă, prin imaginile arcului și lirei, alegoria contrariilor generatoare de mișcare, în timp ce eleatii – Parmenides și Zenon – schițează teoria esenței contradictorii a mișcării.

Lăsăm în contul eleaților negarea mișcării și reținem în beneficiul dialecticii motivația ce a stat la baza concluziei negatoare.

Tot astfel noi, opunând pe eleat lui însuși, contestându-i concluziile și aplecându-ne asupra reflecțiilor care le precedă, refuzând ceea ce ne oferă și luând ceea ce ne refuză, trecem ca bunuri câștigate în istoria elenă a dialecticii, pe lângă cele deja notate, descoperirea caracterului contradictoriu: al oricărui real (existentul), al spațiului și timpului (unul și celălalt, ca unitate dintre finit și infinit, dintre continuu și discontinuu), al raportului dintre fenomen și esență, dintre existent și conștiință, dintre obiect și subiect, dintre sensibilitate și rațiune.

13. Toate acestea rezultă mai pregnant dacă examinăm și aportul lui Zenon din Elea, discipolul lui Parmenides, ale cărui celebre aporii au rostul de a întări prin noi argumente concluziile formulate de magistrul său. Ceea ce face el este să enumere contradicțiile implicate în teza pluralității și în teza mișcării. Spre pildă, în privința mișcării, contradicțiile relevate de aporiile denumite Dichoto-mid>, Ahile și broasca, Săgeata, Stadionul.

Tocmai în această „acumulare de contradicții” constă valoarea lui de „inventator al dialecticii”, cum i s-a spus². H. Wallon remarcă aportul lui Zenon în studiul realei antinomii în care intră gândirea în raporturile ei cu experiența brută; inițial, aceasta nu devine susceptibilă de a fi gândită decât dacă e stabilizată și imobilizată³. Pentru Atât. Joja, teoria dialectică a lui Zenon este o „logică a probabilului”⁴.

14. În istoria filosofiei europene, eleatismul inaugurează o modalitate de gândire care se va reproduce mereu de-a lungul mileniilor, în numeroase sisteme filosofice, indiferent dacă în mod exhaustiv sau nu: modalitatea instituirii unei anumite premise logice, pur intelective, considerată în chip absolut, instaurată axiomatic, imună față de orice experiență, subordonându-și orice confruntare teoretică și investită ca atare cu titlu de principiu prim al unui sistem dat de gândire. Modalitatea modernă, ipotetico-deductivă.

1 începând cu Aristotel și inergând până în zilele noastre, continuă încercările de rezolvare a aporiilor lui Zenon. Va., spre pildă, soluția propusă de Anton D u ni i t r i u, după care Zenon ar comite „erori elementare de logică” (Valoarea twtafizică a rațiunii. București, 1933, Cartea Românească, p, 108).

2 H. B ar r e au, Zfaion d’Elee, inventeur de la Dialectique: dilemes ou simples paradoxes? în voi. „la dialectique-Actes du XIV-e Congres des Sociétés de Philosophie de langue française”, Paris, P.U.F., 1969, passim.

s Henri Wallon, De la act la gândire, Ed. Științifică, 1964, p, 222.

— A. t k. Joja, Logos și ethos. București, 1967, 13 d. Politică, «t 173.

va întâmpina mari dificultăți spre a detrona conceptul, cu rădăcini atât de adânci, de principiu, cu caracter categorico-deductiv. Vittorio Sainati vorbește de „intuiția contemplativă a existentului” la Parmenides, ca de suprem canoneai aprecierii erorilor metodologice

sau al opiniilor empirice și adaugă că eleatul a instituit pentru uzul secolelor, viitoare „rezistentul mit teoretic al unei absolute experiențe metafizice” 1.

Vittorio Sainati, Tra Parmenide e Protagora (Le premesse stonehe della logica greca), în „Filosofia”, Torino, XVI, I, ian. 1965, p. 69.

VI DEDUBLAREA UNITARULUI CA LOGOS

„Învățătura multă nu te deprinde să ai minte: altfel, ea ar fi luminat și pe Hesiod, pe Ptrthago-ras, pe Xenofan sau Hekataios”.

Heradit, fr. 40

1. Născut în Efes, Heraclit (539 – 470 î.e.n.) a fost evocat ca unul din gânditorii eterni ai lumii, prin comemorarea internațională din anul 1961, când s-au împlinit 2500 ani de la nașterea sa.

Orașul său de baștină, port egeean, participă cu intensitate la elanul economic al Ionici, despre care s-a vorbit referitor la milezieni. Deși descindea dintr-o veche familie aristocratică, totuși a refuzat, atunci când i-a venit rândul, să preia însemnata funcție sacerdotală ce revenea de drept în Efes familiei sale. Opera sa, desemnată convențional prin titlul Despre natură – respl ucrsco; – pierdută, e cunoscută prin cele aproximativ 130 de fragmente ce s-au păstrat din ea.

Din imensa bibliografie heraclitică a ultimilor ani cea mai nouă, mai completă și mai minuțioasă prezentare filologică-filosofică a fragmentelor heraclitice este aceea a lui Miroslav Marcovich, Heraclitus, Editio maior¹, 1967, The Los Andes Univ. Press, Merida (Venezuela).

2. Dacă din rândurile mai sus reproduse ale lui Heraclit, lăsăm deoparte pe Hekataios, atunci – indiferent de semnificația pe care le-a dat-o autorul lor – ele ne dau o imagine plastică a locului pe care îl ocupă gândirea filosofului din Efes în încheștarea dintre orientările filosofice opuse în sec. VI î.e.n., încheștare care se simte și în aceste

1 Vil. și Editio Minor a aceluiași autor, Merida, 1968, p. iSO.

cuvinte ca și în majoritatea fragmentelor rămase de la el. În gândirea heraclitică, raționalismul și dialectica – deși cu caracter încă global și aforistic – se afirmă spectaculos, dacă au și libere de arhaic, opuse în chip manifest miturilor pythagorice, nondialecticii eleate și, pe cât se pare, simplismului pe care efesianul îl socotea a fi fost caracteristic cugetării hesiodice (și homerice).

Concepția heraclitică era o replică data eleatismului în măsura în care era acesta schițat în opera lui Xenofan, cu toate că neslefuit încă. Poate că Heraclit cunoștea și cugetarea lui Parmenides. Independent de faptul că ceilalți eleați sunt mai tineri decât Heraclit și fără a nega un grad superior de elaborare unora din conceptele cu care operează Parmenides și Zenon, pe planul evoluției logice, gândirea dialecticianului din Kfes și aceea a lui Parmenides ne apar a constitui aceeași faza istorică a cugetării filosofice grecești.

3. Definirea factorilor care condiționează orientarea filosofică a lui Heraclit este și mai dificilă decât de obicei când e vorba de aceste timpuri îndepărtate, pentru că la sărăcia documentelor istorice de care ne izbir mereu în cazul vechilor filosofi, se adaugă în speță discrepanța dintre convingerile sale politice și funcția socială obiectuală – probabilă – îndeplinită de ideile sale filosofice. Aristocrat prin naștere, el nu-și ascunde un anumit dispreț pentru cei mulți, pe care-i socotește incapabili de a da legi bune cetății, sau de a dobândi înțelepciune. Pe de altă parte însă, dincolo de preferințele manifestate, cugetarea sa îndeplinește în anumite privințe funcții care, obiectual, susțin cu precădere dinamismul straturilor celor mai înaintate din societatea efesiană. A fost oare într-un anumit moment, în Grecia, puterea de atracție a ideilor filosofice noi atât de mare încât a eclipsat vremelnice orice filosofie conservatoare, apărarea pe plan ideologic a vechilor rânduieli rămand un timp doar pe seama „teologilor”? I/ăsam chestiunea deschisă, nu însă înainte de a semnală două notații care ar putea contribui la lămurirea chestiunii. Prima, a lui Zeller, după care Heraclit s-ar fi împotrivit nu numai dominației mulțimii, dar și dominației urmă singur individ, apărând ca adept al libertății; a doua a lui Kessidi¹, care crede că în gândirea filosofică a lui Heraclit s-au oglindit năzuințele sociale ale aristocrației moderate care s-ar deosebi de acelea ale marii aristocrații. Pe această linie s-a observat că, spre deosebire de aristocrația cea mai conservatoare, el era adeptul vbfloț-ului (nomos), legea scrisă, mai „modernă”, a cetății sclavagiste, opusă vechiului drept cutumiar (nescris).

4. În concepția lui Heraclit elementul material foc, necreat și nepieritor este destinat să dea problemei raportului dintre unitatea lumii și multiplicitatea ei o soluție superioară aceleia sugerată de milezieni.

Heraclit merge, pe linia îndepărtării de miturile primitive, mai

departe decât milezienii în ceea ce privește raportul dintre principiul unitar fundamental și pluralitatea calităților descinse din principiu. Milezienii, prezumând că un anumit element fizical reprezintă esența actuală a tuturor individualelor materiale, credeau că a existat o stare inițială a elementului dat – apă, ăperion, aer – anterioară diferențierilor calitative. Noțiunea arhaică de început al lumii – noțiune al cărei caracter mitic devine evident de îndată ce ne întrebăm asupra cauzei care a determinat materia inițială să pășească spre condiția de diferențiere – pare să nu mai greveze cugetarea ontologică a lui Heraclit. Focul se află față de obiectele și substanțele variate ale lumii materiale actuale în raport de primordialitate dar nu de anterioritate. Kl se transformă din eternitate și la infinit, în aer, apă, pământ și vice-versa. Teza conflagrației finale i-a fost atribuită lui Heraclit de unii comentatori antici, pe nedrept.

Unitatea materială a lumii este extinsă de filosoful efesian asupra vieții spirituale – „sufletul” – deși deocamdată într-un fel primitiv: filosoful pare să nu găsească aici soluția modului în care poate teza unității lumii să se acorde cu aceea a deosebirii calitative dintre materie și spirit; el da atenție precumpănitoare unității. Din nou.

1 Va. O.X. K e e e H fi H, Huane Ktnu Ka u MamepuajiusM e cfrwiocotyuti. FepaKAuma dfacc Koeo, în „Bonpocbi d) Hiioc04>HH”, nr. 5 – 1953... –:

atracția abisală a absolutului! Ca urmare, le apropie într-un mod care duce la un fel de contaminare reciprocă: spiritualitatea e considerată a „proveni” din materie ca oricare altă substanță materială concretă – apa sau pământul –, iar pe de altă parte materia-foc ea însăși e privită în chip hylozoist.

Întrevedem în conceptul heraclitic de foc bivalenta unei gândiri care, tinzând cu forță să câștige independența fizicali față de mit, nu dispune încă de concepte degajate cu totul de anumite comandamente ale spiritului mitologic. Buffiere are dreptate să amintească aici de mitul străvechi al focului, atotputernic pentru că își aservește totul, până și duritatea metalului1.

5. Cum urmează să considerăm teza substanței-foc în istoria categoriei de materie? Grosso modo, Heraclit nu depășește acea treaptă de dezvoltare a categoriei date, în care filosofii materialști, departe încă de noțiunea abstractă de materie, exprimă ideea

materialității printr-o anumită substanță fizică, adică printr-o materie ce posedă o determinare calitativă concret-senzorială. Dar el îi depășește pe milezieni. Focul nu e niciuna din cele trei stări de agre-gație ale materiei, reprezentate prin celelalte trei elemente primitive (apă, aer, pământ), ci cauza tuturor celorlalte. El apare ca exprimând ceva în care celelalte s-ar integra. Este un comun, care, în cugetarea filosofică începătoare, precede conceptul de universal, abstract. Focul nu mai apare deci ca „materie primă” a lucrurilor, ca în ontologia milezienilor. În principiul focului, filosoful din Efes caută logica universalului abstract dar nu izbutește să-l exprime altfel decât printr-o noțiune concretă. El începe să gândească abstracția, noțiunea sa vestește căutarea, este pe punctul de a nu mai fi concretă, dar comunică în cele din urmă abstracția prin mijloace empirice. Uneori oscilează între abstracție și concretizare senzorială: focul e când unul, când acel ceva care moare spre a permite nașterea aerului, căzând în reprezentarea de tip milesiati a materiei. S-ar

1 I* el i x Buffiâre, Les mytliies d'Home f e ei la pensée grecque, Paris. 1956, lees Belles Trettres, p. 157 – 158.

parea că filosoful s-a mulțumit cu un fel de exprimare simbolică a intenției sale de a se ridica deasupra senzorial-concretului. Noțiunea sa e încă primitivă, dar poartă sarcina unei noi noțiuni mai elaborate, mai mature.

6. La Heraclit focul este arătat în mod expres și ca factor de mișcare. Eleații considerau mișcarea și schimbarea calitativă drept distrugere a existentului. Păstrând existentul, ei se simțeau nevoiți să nege schimbarea calitativă, în conceptul de materie-foc al lui Heraclit tind să se reunească existentul, materialitatea, mișcarea și diversitatea calitativă. Mai mult, el include capacitatea de diversificare ca atribut esențial, în adevăr, comparând focul cu apa din sistemul lui Thales de pildă, constatăm că, în timp ce pentru apă mișcarea nu e un atribut indispensabil, existența flăcării e incompatibilă cu imobilitatea și implică mișcarea. Focul e universal, iar în calitatea sa de cauză a diversității este – spune Heraclit – „lipsă” și „prisosință”; el include în mod necesar însușirea de a genera și a distruge, este prin urmare naștere și dispariție de calități, este schimbare calitativă.

7. Unitatea exclude contradicția, spuneau eleații. Unitatea este contradicție spune Heraclit. Contradicția dintre rigiditatea arcului și încordarea coardei se exprimă în funcția unitară a instrumentului, în

funcția lansării săgeții. În lucruri coexistă întregul cu neîntregul, asemănarea cu neasemănarea, apariția și dispariția. Există contrarii, dar ele sunt cu necesitate legate laolaltă; există deosebiri, dar din ele se naște armonia; totul există ca urmare a tensiunii între contrarii. Homer visa o lume din care să fie eliminată discordia. Nu, protestează Heraclit, în replică, dacă ar dispărea discordia ar dispărea însăși lumea!"

Descoperind dedublarea unitarului în entități contradictorii, Heraclit, după aprecierea lui Lemn, afla una din trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală, a dialecticii, fondul ei. Atunci când, vorbind

* în treacăt fie spus, ideea heraclitică se găsește în embrion la H e-siod (Munci și Zile, 18 – 19), la acel Hesiod pe care Heraclit îl gratifică, nu o dată, cu aprecieri usturătoare despre existentul material-foc, constată că este totodată „lipsă” și „prisosință” (fr. B 65), Heraclit exprimă nu numai esența dinamică a focului, dar și universalitatea fenomenului dedublării oricărei entități unitare. Contradicția internă fiind esența a focului, este esență a tuturor lucrurilor. Dar, pe cât se pare, viziunea dialectică a lui Heraclit merge mai departe: există, spune el, o anumită mișcare care este în același timp „dreaptă și răsucită” ca o spirală, după cum mersul șurubului este în același timp „drept și răsucit” (fr. B 59); rezultatul unei acțiuni reprezintă un produs nou dobândit prin includerea în sine a unei stări anterioare.

Arcul (sau lira) constituie nu numai expresii plastice ale efectului creator al contradicției, dar pe cât se pare și ilustrarea legăturii dintre unitatea și ciocnirea contrariilor, de o parte, și mișcarea spiralată, de altă parte: lansarea săgeții (produsul mișcării simbolizând calitatea nouă, superioară) apare ca efect al încordării în sens contrar a vergelei și a coardei (opозиția a doua forțe în cadrul obiectului unic), dar cu condiția destinderii arcului, adică a revenirii lui la poziția inițială (înglobarea momentului inițial). Nu știm cât de departe a mers Heraclit în cuprinderea semnificațiilor acestor constatări, însă din ele se desprinde, probabil dincolo de intențiile lui, silueta, palidă încă, a dialecticii spiralei, a ceea ce va deveni mult mai târziu principiul negării negației.

Se pune întrebarea dacă noțiunea heraclitică de armonie nu intră în conflict cu cea a perpetuei contradicții. Se pare că nu: în timp

ce o parte a existentului se îndreaptă spre foc, o alta se îndreaptă spre presupusele derivate ale focului; or, dacă socotim că aceste două mișcări – una „în sus” și cealaltă „în jos” – se echilibrează, atunci acest dublu proces constituie, tocmai prin opoziția perpetuă dintre cele două mișcări, o modalitate a armoniei.

8. Cele spuse până acum pot sluji la definirea poziției lui Heraclit față de religia timpului său. Problema nu e simplă. Uneori întâlnim în texte referiri la divinitate, aprecieri admirative față de oracole. Charles Werner crede că principiul armoniei este la Heraclit „principiul divin al lumii”. Continuă, spunând că „Dumnezeu el însuși se află... la baza tuturor transformărilor” 1.

Această interpretare nu concordă cu textele, în două fragmente, de apartenență, ce e drept, nesigură, se spune explicit că închinarea la zei e absurdă, se dă a-nțelege că noțiunea de zeu pe care și-o făuresc oamenii e lipsită de sens (fr. B 127, 128). Chiar dacă textele nu-i aparțin lui Heraclit, e semnificativ faptul că i-au fost atribuite. Cu atât mai semnificativ, cu cât ele pot fi coroborate cu alte texte de orientare similară, de proveniență heraclitică incontestabilă. Mai mult, din ansamblul fragmentelor heraclitice rezultă faptul că el n-a combătut ideea de zei în numele monoteismului sau al „panteismului”, după cum se exprimă de pildă Robin, ci în numele concepției sale despre Univers, ca lume care are o esență fizicală ce s-ar oglindi în noțiunea de foc; e o lume necreată de zei, o lume ce se desfășoară și se conduce după propriile ei determinații, după „măsura” ei (fr. B 30), adică în virtutea atributelor ordonatoare care-i sunt intrinsece.

Dar chestiunea se pune și altfel. Interpretarea fragmentelor rămase de la cei vechi cere să se ia în considerare nu doar înțelesul lor textual dar și semnificația dobândită sub raportul totului structural din care au făcut parte și ale cărui ligamente, atunci când nu ne-au fost date sau au fost distruse de vreme, se cer reconstituite.

Reluând în acest scop teza heraclitică a contradicției „din care se nasc toate”, a contradicției care este proprie și intrinsecă materiei-foc, înțelegem că ea era destinată în sistemul de gândire al lui Heraclit să înfățișeze în așa chip realul, încât acesta să apară depozitând în sine principiul existenței și devenirii, autodeterminându-se; deci liber de nevoia de a face apel la forțe exterioare, în speță la zei, Abel Rey notează că ideea transformării, legată de ciocnirea contrariilor, indică o lume posedând înainte de toate calități fizice, care se modifică pe

plan fizic, prin acțiunea

1 Charles Werner, *La philosophi» grecque*. Payot. Paris, 1938 p. 26.

unor forțe fizice; avem la Heraclit „o fizică a contrariilor” 1. Burnet afirmă că prin Dumnezeu Heraclit înțelege focul și nimic altceva, că Heraclit nu a manifestat nicio simpatie pentru mișcarea religioasă din timpul său. Ideea ni se pare confirmată în fr. B 53, unde zeii sunt arătați a proveni din „lupta tuturor [lucrurilor]”: dacă lupta contrariilor făurește tot ce există, dacă ceea ce există se numește și zeu, atunci putem spune că zeii sunt rezultat al luptei; or, în acea viziune care prezintă zeitatea ca provenită dintr-un conflict de lucruri sau acțiuni, nu mai discernem ceea ce se numește divinitate.

Așa cum am arătat pe larg în lucrarea noastră asupra lui Heraclit, din numeroasele fragmente ce ating tema divinului rezultă că termenii „zeu” sau „zeiesc” apar adesea ca simbol pentru superlativul absolutului (binelui, frumosului etc.). În măsura în care focul e „suprem”, el e Zeus. Caracterul universal al contradicției îndeamnă pe filosof să spună și despre ea că e „unul și același lucru” cu Zeus (fr. B 56). Divinul e evocat altă dată ca un summum etic al omului2.

Olof Gigon vorbește de funcția antimitologică a întregii filosofii din această epocă, chiar atunci când păstrează dogme, ritualuri, statui de zei, sacrificii3.

Spunând aceasta nu vrem să-l transformăm pe Heraclit într-un campion al ateismului, în sensul modern al cuvântului. Ateismul său constă în afirmarea autonomiei realului cosmic, a materiei-foc. Dar e vorba de real, de Univers așa cum erau ele presupuse a fi, de gânditori ce profesează înainte de constituirea fizicii și biologiei ca științe. Unora materia le apare ca însuflețită, pentru că nu știu ce e viața sau forța magnetică. Altora le va apărea ca inteligentă, pentru că nu știu să justifice ordinea lucrurilor prin legi

1 A. R e y, *La jeunesse de la science grecque*. Paris, A. Michel, 1933, p. 317.

2 Va. I. Banu, *Heraclit din Efes*, București, 1963, Ed. Științifică, § Heraclit și religia, p. 80 sq.

8 Olof Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, trad. M. I/efevre, Paris, 1961, Payot, p. 59.

tați de tip fizico-biologic. Supoziția despre inteligent materiei, elementele iraționale, ba chiar nuanțele teist pe care le descoperim la

vechii materialiști pot reprezintă neputința istorică a înțeleptului de a ști cum trebuie să înțeleagă deosebirea dintre accesul rațional spre echilibrul Universului și accesul mitic. Hi doresc să se delimiteze **d** mit dar pot s-o face, evident, altfel decât socotim noi e ar fi trebuit s-o facă. Supozițiile contranaturale din concepția vechilor fizicaliști (**physiblogoi**) reprezintă deci uneori nu concesiile pe care o fac mitologiei, ci primitivitatea concepției lor despre natură și materie. Mai mult, din zel anti mitologic, ei expropriază uneori pe zei de unele din atributele lor tradiționale și... le trec pe seama materiei în astfel de cazuri – Heraclit intră și el în această categorie de – nuanțele ce nouă ne apar teologice, ca și cele hylc zoiste, exprimă, credem, oricât ar putea să pară aceeași de paradoxal, un mod de a fi al materialismului incipient, arhaic.

9. Aceste precizări vor înlesni aprecierea adecvată tezei heraclitice despre logos. Foarte adesea, mai ales sub influența unor comentatori stoici care au atribuit logos-ului lui Heraclit propriile lor vederi teologice în tema dată; autori mai noi dau acestei noțiuni specifice sistemului lui Heraclit o turnură mai mult mitică, fideizantă.

Principala funcție cosmică a logos-ului se conturează prin raport cu dinamismul universal. Lui i se datorează faptul că lumea, care e mișcare și contradicție, nu se transformă; formează într-un haos.

În timp ce soluția mitică făcea apel în acest caz la capacitatea ordonatoare a zeilor, Heraclit instituie conceptul **d** logos. Termenul heraclitic de logos nu poate fi tradus! chipul mulțumitor într-o limbă modernă, deoarece nu are în cugetarea modernă un semnificat corespunzător. Logos-ul și focul exprimă una și aceeași esență a lumii materiale. Lumea este foc și este totodată logos spune Heraclit, că «ordinea din lume se datorează focului. Saul 6 **g** o s-ului. Sufletul este foc, este deci inteligență; totodată focul este inteligență, este Logos. Fiind foc, deci principiu original logos-ul este intrinsec lucrurilor. Ar fi deci ordinea necesară a existentului, ordine care e aceeași, atât în lumea materială cât și în cea spirituală derivată dintr-însa. B o ordine cognoscibilă care, pe plan uman, se manifestă ca inteligență, iar pe planul naturii, ca necesitate. Nu e providență, ci există ca expresie a esenței realității fizice sau spirituale de a fi foc (**sau ca focul**).

Remarcabilă e relația instituită de filosoful efesian între logos și contradicție. Dat fiind că Universul dinamic este Univers al contradicției, dat fiind că ordinea Universului este ordinea logos-ului,

rezultă că principiul contradicției coincide, sub acest unghi de vedere, cu acela al Idgos-ului. Atunci când filosofi timpului socoteau drept de la sine înțeles că liantul lumii e unitatea ei, a fost îndrăzneț din partea lui Heraclit să vorbească de funcția agregantă, Hanță a contradicției, în concepția sa, spune M. Marcovich, „încordarea era fundamentul unității (lumii). Datorită acestei armonii tensionale (TraXtvâpoâroț âp; j, ovfo)), coeziunea lăuntrică nevăzută e mai puternică decât legăturile perceptibile... și ține laolaltă construcția cosmică” 1.

Dar, ca și în cazul focului, conceptul de logos păstrează ceva obscur, învăluit parcă în fumul sacru ce se ridică de pe aitarele unde se ard ofrandele aduse zeilor. Termenul care învăluie conținutul fizical-rațional expus mai sus este împrumutat probabil din limbajul misterior eleusine și al orficilor, cu ale lor „cuvinte sacre” (hieroi logoi) 2.

Noțiunea de logos semnifică în același timp profunzimea de gândire a autorului ei, dar și extrema lui tinerețe istorică. E un în de expresie primitivă, metaforică a ceea ce înțelegem noi prin legitate.

Heraclit își depășește predecesorii și prin aceea că, pentru prima dată în Grecia, poate în același timp cu unii pythagorici, reunește sub aceleași concepte și natura și realitatea socială.9* cugetarea. Logos-ul, mișcarea, opozi

1 M, Marcovich, Herakleitos, Stuttgart, 1967, A. Druckenmiil-ler, p. 281.

Va. George Thomson, Heraclite et sa philosophie, în „La Peosee”, nr. 116, 1964, p. 16.

ți-a și unitatea contrariilor le sunt comune. Atunci când proclamă forța legii normative a cetății – vboț – întrevădem faptul că aceasta îi apare ca analogă ogos-ului sau poate ca expresie socială imediată a acestuia. Poate că ideea de legitate a naturii i-a fost sugerată tocmai de funcțiile pe care le îndeplinea în cetate norma legală. Reflecția aceasta a existat la greci încă în epoca anterioară apariției filosofiei și a dus la făurirea miticei Ananke – dviyxi). Dar și după apariția filosofiei materialiste subzista, cu tot efortul materialiştilor de a-și laiciza conceptele, dificultatea de a învinge spiritul viziunii mitice asupra naturii. Atâta vreme cât oamenii nu erau în stare să dea noțiunii de ordine a naturii un conținut concret prin formularea de legi speciale diferențiate și totodată transpuse în universalul limbajului matematic, deci atâta vreme cât ordinea naturii nu a putut fi concret

determinată, n-a fost posibil să nu rămână încărcată chiar și la materialişti de acel gen de nebulozitate care ascunde în mai mare sau mai mică măsură fantome și mituri. Așa se explică caracterul cețos al logos-ului heraclitic. Poate cu singura excepție a atomiștilor din Abdera vom simți adierea lui Ananke de-a lungul întregii mișcări a filosofiei grecești.

10. Dintre tezele heraclitice care ating teme de domeniul social-uman, considerat de efesian încă nesistematic și foarte vag diferențiat, reținem pe acelea din substratul cărora distingem preludiile reflecției ce va constitui în etapa clasică disciplina reliefat conturată a esteticii. Heraclit este anticipatorul acesteia în istoria ei europeană

Acela pentru care lumea, ca acord al celor opuse, „este cea mai frumoasă armonie” (fr. B 8) îndreaptă asupra Universului o privire densă și de interes investigator dar și de vibrație poetică.

Echilibrul estetic unește într-o singulară compoziție pe spectator și obiectul cosmic al desfătării sale. Logos-ul ce guvernează compoziția e proporționalitate. Pe firele din care e țesută această compoziție își joacă timpul”, ca un copil”, destinul său. Sufletul lumii, ca și cel individual, nu suportă să i se lezeze integritatea, în punctul unde se produce vătămarea, el aleargă s-o înlătore întocmai ca păianjenul care”, aflat în mijlocul pânzei, simte de îndată ca o muscă i-a rupt unul din fire și aleargă într-acolo parcă plin de părere de rău pentru firul rupt” (fr. B 67 a). Frumosul, într-o primă considerare, este continuitatea ritmului astral și al celui existențial, trăirea după aceeași măsură – logos – a vieții sinelui și Universului, în fața sublimului cosmic, poetul simte gândul său singular (<ppov (j”; – phrdnesis) apăsător, cuprins de un pathos încărcat de melancolie aplecat spre renunțare¹. B poate aceasta condiția creației, în concepția „filosofului ce plânge”, cum a fost numit de cei vechi Heraclit. Într-o nouă considerare, mai în profunzime, frumosul e definit ca viu, ca inseparabil de lume, ca armonie a contrariilor. Astfel „cosmologia lui e estetică, iar estetica lui, cosmologică” ², cum spune excelent Kessidi.

Această concepție, cred Gilbert și Kuhn, ar explica revolta lui Heraclit împotriva poezilor, care aspiră către „pieirea adversităților”, așa ca Homer în Iliada (XVIII, 107), potrivit relatării lui Aristotel. Estetica sa opunea revendicările rațiunii contradicțiilor, viziunii tradiționale a poeticului liber de conflict⁸.

!! în fine o chestiune de logică. B utilă o punere la punct de natură să delimiteze valențele logicii în condițiile structurale ale cugetării preclasice, condiții pe care heraclitismul le întrunește deplin.

Deși filosoful are în vedere, practic, atât universalul cât și individualul, nici pentru el, nici pentru ceilalți filosofi dinainte de Socrate nu există încă problema unei teorii a raportului dintre individual și universalul logic (conceptul). Ignorată fiind, înțelegem confuzia dintre universal și „comun” – xoivov –, termen prin care Heraclit se referă la ceea ce numim noi „universal”. Nu apare deci

1 în u d w i g Binswanger, Heraklits Auffassung des Menschen, în „Die Antike”, Bând XI. I, 1935, p. 36.

* – X. K e e e H A H, fPuAoaxpe Kue u xmemtwec Kue ea’s Mtdbi fepaKMima 3 șecc Koeo, Moacsă, HSA. ARHA-Xy-oxecTB., 1963, p. 133.

„Katharine E v e r e 11 Gilbert, Helmut Kuhn, Istoria, esteticii, trad. S. Mărculescu, București, 1972, Ed. Meridiane, p. 341 – 342.

nici problema deosebirii de extensiune dintre concepte, nici cea a comprehensiunii1.

Recunoaștem, în problema calității, vinivocitatea corporal-incorporal, identitatea real-corporal proprie structurii meditației filosofice vechi.

12. Prin strădania sa de a se ridica în filosofic până la actul de elaborare a unui sistem atotcuprinzător coerent, prin aplecarea sa către domeniul de idei social-umane între care, pentru prima oară, se schițează câmpul cugetării estetice, Heraclit se prezintă ca un crainic nu prea îndepărtat al viitoarei etape, clasice, din desfășurarea filosofiei grecești.

Dar, sub raportul istoriei universale a filosofiei, se impune, în prim plan, considerarea dialecticii sale.

Examenul de ansamblu al moștenirii heraclitice descoperă teze dialectice fundamentale, cu determinații adesea surprinzătoare de moderne. Apreciindu-le, se impune în prealabil să ne scuturăm de fascinația pe care o exercită asupra noastră cugetările sale, ferindu-ne să-i atribuim succese epistemologice imposibile.

Sub raportul rigorii științifice, Heraclit nu-și poate depăși timpul. Fie că e vorba de dialectica mișcării, a contradicției, sau a negației, la prima vedere ele ne surprind, ne sugerează cele mai subtile asociații, dar când le abordăm mai de aproape de se estompează. Heraclit exprimă dialectica prin enunțuri care o redau în mod global.

Ele reprezintă, predominant, un produs al speculației filosofului care contemplă obiectul; ele nu sunt sinteze teoretice, redând observații, riguros determinate, din câmpul diferitelor planuri ale obiectului. Enunțuri, ca „toate se nasc din luptă”, sau „războiul este părintele tuturor”, nu ne spun nimic despre modalitățile și diferențierile concrete în care se manifestă contradicția în viața „fizicală”, în cea organică și psihică a individului, în viața speciilor biologice, în cea socială, sau în procesul cunoașterii. Nimic deci despre fundamentele acestei constatări. Teza „luptei” este lipsită

1 Va. În acest sens H I e ne Ioannidi, Essai de reconstituer la logique archaïque, în „Eirene”, Praha, III, 1964, p. 27.

exx de determinării, atât logice cât și epistemologice. Este o străfulgerare mentală sugestivă, genială, care se potrivește obiectului, dar nu e ancorată într-o motivație sprijinită pe date cât de cât suficiente, în cazul observării naturii, dialectica heraclitică e lipsită de acele concluzii pe care doar cercetarea experimentală le putea zămisli.

Armonia lui Heraclit este, în ultimă analiză, un fel de suveran ce prezidează lupta contrariilor, iar aceasta apare ca un turnir sau un „joc de copil”, deși la fel de indispensabilă vieții ca și acesta din urmă. Dialectica obiectuală nu-l apare lui Heraclit ca un proces în cursul căruia se făuresc valori superioare, ci mai degrabă ca un neîntrerupt clocot într-un imens creuzet. Mișcarea și ciocnirea contrariilor, în oricare din planuri, sunt date, ca un fatum, într-o lume unde „se merge” pe loc.

Aceste delimitări se impun, înainte de evidențierea momentului teoretic prin care efesianul instituie în filosofia greacă o atitudine care, într-o anumită limită, constituie un act totodată de divergență și anticipație. Filosofia greacă nu a fost nereceptivă – departe de așa ceva – față de contradictoriul din natură și cugetare. Dar, cu variate modalități și consistențe, ea păstrează, ca valență de convergență a diferitelor sisteme, imperativul structural de a considera „principiile” ultime în postura de a domina, măcar în ultimă instanță, contradictoriul, prin „puritatea”, univocitatea, „simplitatea” lor. Temerea că logicul ar fi lezat prin acceptarea contradictoriului constituie și va constitui obsesia chiar a celor mai temerari dintre dialecticienii greci, însuși Heraclit, ca filosof antic, grec, se află și el sub jurisdicția menționatei valențe atunci când, deși reticent, dubitativ, întronează armonia deasupra contradictoriului. Platon, în faza sa de

maxim heraclitism, va proceda, în această privință, ca și inspiratorul său din Bfes, Or, relevant, cvasidizident apare la unul și la celălalt faptul nu doar de a admite raționalitatea contradictoriului, dar – era actul de bravură al lui Heraclit, anticipând structuri teoretice ale altor vremuri – faptul de a considera evoluția cugetării prin contradictorii drept o condiție a cetei mai profunde raționalități.

13. Succesiunea lui Heraclit este demnă de considerație când urmărim făgașul în care s-a angajat fondul cugetării sale. Nu același lucru se poate spune despre cei pe care vechea literatură i-a investit „oficial” cu titulatura de heraclitici. Se spune despre un oarecare Antisthenes (care nu trebuie confundat cu fondatorul școlii cinice), cvasi-necunoscut, că a fost adeptul lui Heraclit, fără însă ca temeiul acestui atribut să ne apară prea limpede. Pe Cratylos îl știm întrucâtva mai bine. Acest personaj – al cărui nume a ajuns nemuritor numai pentru că Platon i-a făcut cinstea de a-l lua ca emblemă de dialog – va fi vrut să fie mai heraclitic decât Heraclit atunci când, modificând aforismul „nu ne putem scufunda de două ori în același râu” (Heraclit, f r. 91) proclama că n-o putem face „nici măcar o dată” (Cratylos, fr. 4). Nu-și dădea seama că, depășind măsura, transformă heraclitismul în contrariul său. Hfesianul întemeiase învățătura despre dinarnicitatea oricărui subiect, păstrând identitatea (relativă) a subiectului. La Cratylos dispare Dorice identitate a subiectului și, implicit, însuși subiectul, în fond, în locul unui dinamism al existenței, el instituie un dinamism care nimicește existența. Se pare că nu și-a dat seama de această consecință și că n-ar fi dorit-o. Oricum însă, i-a oferit lui Platon argumentul pentru aprecieri neconfourme la adresa maestrului din Hfes.

VII PRELUDII ALE ȘTIINȚELOR

„Scriu acestea în măsura în care îmi par adevărate; căci, după cum socotesc, povestirile grecilor sunt multe și ridicole”.

Hekataios din Milet, fr. I

1. Bpoca veche nu are conștiința a ceea ce modernii numesc știință. Noțiunile de „disciplină specială științifică”, ori de „specialitate” sunt încă nenăscute; nu poate fi vorba deci nici de denumiri disciplinare. Distincție între „filosofie” și „știință” nu există. Singura specializare diferențiază pe teologi de fiziologi, adică pe cei ce se ocupă de tema zeilor, de cei ce cugetă despre „natură”, indiferent dacă e cosmică, telurică ori umană, indiferent dacă perspectiva e cea pe care

noi o apreciem ca fiind de filosof, de fizician, geograf, istoric ori medic. Dacă un gânditor se apleacă asupra unui domeniu pe care l-ar revendica una sau alta dintre științele moderne, o face întrucât interesul său se restrânge la o parte din Totul unui obiect, luat antedeliberativ ca unic, în numele unei diferențieri de fapt iar nu „de drept”. Abia în etapa clasică și, strict vorbind, prin Aristo-tei, se va instaura altă ordine sistematică.

2, HEKATAIOS. Născut în Milet în a doua jumătate a secolului VI, deci contemporan cu Anaximenes, Hekataios poate fi considerat ca precursor, în Grecia, al geografiei și istoriografiei. În măsura în care, în cugetarea sa, viziunea despre configurația pământului și despre istorie preia din spiritul de luciditate realistă, laică a filosofilor mile-sieni, din înclinarea lor de a descifra determinantele faptelor naturale în însăși realitatea fizică, iar nu în afara ei, autorul de care ne ocupăm acum deschide perspectiva unor discipline istorico-geografice cu caracter științific.

Explicațiile fabuloase sau numai neconforme, aș, acum circulau, în limitele cunoștințelor din acel secol îndepărtat, nu lipsesc din textele ce ne-au rămas de la el. Ne interesează însă, evident, reflecțiile prin care Hekataios se detașează de predecesori și, mai ales, în ce spirit o face.

Dacă Parmenides instaura spiritul critic în meditația filosofică, geograful și istoricul din Milet o face în sfera cunoașterii faptelor și evenimentelor și aceasta mai devreme decât eleatul. K I își dă seama de faptul că adesea relatările curente, tradiționale sunt incredibile și atunci, în spirit milezian, anunță că va trece totul prin filtrul propriei sale capacități de apreciere. Metoda funcționase deja în fapt, începând cu Thales, iar în sfera faptelor umane chiar mai devreme, dar geograful este primul care o proclamă ca normă, ca linie metodologică în cercetare. Oare atunci când îi place să reproducă punctul de vedere conform căruia zeii au fost născuți, neexistând deci din „totdeauna”, nu o face cumva pentru a compromite autoritatea supraumanului în beneficiul independenței de decizie, omenești? Nu știm câtă divinitate mai putea avea în mintea acestui milezian „zeul născut”. Oricum, nu întăluim un asemenea enunț la niciunul dintre materialistii preclasici care, chiar când secătuiesc pe zei de atribuții, nu se ating de „persoana” lor.

În textele exploratorului din Milet, intenția demitizantă e

manifestă. Vorbind de povestirile pe care le socotește „ridicole”, el avea în vedere desigur legende de felul aceleia a Cerberului, ori a boilor lui Herakles. În locul miraculosului el propune în ambele cazuri explicații realiste., așa cum un Anaximandros considera soarele nu un zeu. ci un simplu cerc incandescent. Cerberul, fiorosul câine ineriaal cu trei capete, n-ar fi fost altceva decât un șarpe uriaș, aflat cândva în Tainaron și, se subînțelege, transformat de născocitorii de mituri în ființă supranaturală. El denunță, ca neverosimilă, și legenda ce atribuia semizeului Herakles isprava de a fi dus boii furați de el din Brytheia – deci tocmai din apusul Mediteranei – până la Mycene, în Pelo-pones. Urmează o explicație realistă: întrucât boii din Bpir erau renumiți prin frumusețea lor, stăpânul boilor, Geryon, acolo trebuie să fi domnit; aceasta – explică Gomperz¹ – cu atât mai mult cu cât Erytheia înseamnă „pământ roșu”, iar culoarea pământului, în E) pir, este cărămizie. A putut avea un sens demitizant și neacceptarea de către Hekataios a opiniei după care așa-numiții liyperboreeni s-ar trage din Titani. Nu cunoaștem restul operei sale, dar atunci când e prezentat ca ascendent spiritual al lui Herodot, ni se pare, judecându-l după cele de mai sus, că e nedreptățit. Prea este „părintele istoriei” aservit fabulației mitologice. Printre cunoștințele sale geografice, numeroase, o notație aparte se cuvine aceloră despre regiuni înghețate, locuite ale nordului, sau despre populațiile pitice (pygmei) din extremul sud (african), în ambele cazuri e vorba de regiuni situate cu mult dincolo de spațiul considerat curent în acel secol drept arie geografică locuita a „omenirii”. De la cine deținea informațiile? Greu de spus dar, în orice caz, recunoaștem în interesul pentru ele spiritul milezian al călătorului, cu corabia ori cu mintea, scrutând, minat de curiozitate științifică, fie tainele adâncurilor cerului, fie pe cele ale depărtărilor pământului.

3. Filosofii milezieni, Hekataios și nu numai ei sunt documente vii ale unei activități care, încă în secolul VI î.e.n. angajează ceea ce se va numi cândva știință a naturii. Exponenții ei stârnesc interesul nostru prin faptul că se îndeletnicesc cu observarea faptelor. La unii, ca la PseudoHesiod, care urmarea să explice originea strâmtorii Messina, preocuparea geologică se întovărășește cu mitul. La alții, precum Xenofan din Colofon, reflecția de tip științific apare în stare pură. IEL știe despre urme de vietăți marine, descoperite în plin uscat, la Syracusa, Malta și Păros (sau Pharos). Le explică prin faptul că altă

dată terenul, acolo, va fi fost în contact cu marea; ni se dă astfel o interesantă mostră de istorie geologica.

Astronomia este reprezentată, alături de milezieni, de nu Kleostratos, cunoscut ca observator al stelelor, de Phocos și alții.

1 T Ix. G o în pe r z, op. cit., vol. I, p. 274.

Configurația lumii după Hekataios

4. ALKMAION. Fenomenul biologic „om” dobândește o atenție particulară începând cu școala medicală din Crotona, al cărei renume, spre sfârșitul secolului VI, depășește considerabil frontierele lumii grecești. Pe primul plan se impune numele lui Alkmaion, născut către finele secolului, cu câteva decenii înainte de Bmpedocles. Apartenența sa la școala pythagorică este îndoielnică, deși unele teze pot marca o înrâurire a școlii, ca în cazul credinței în nemurirea sufletului, care însă, cum vom vedea, e motivată altfel la Alkmaion. Când vorbește despre divinitatea astrelor, sau despre caracterul cert al cunoașterii divine, diferită deci de cea incertă, omenească, opinia aparține unei tradiții vechi ce precede pythagorismul.

Personajul a studiat medicină și fizică. Ca atare, pe măsură ce învățatul din Crotona se îndepărtează de reflecția metafizică și se angajează pe terenul biologic, supoziția teologică cedează teren observației cu caracter, să spunem științific. Omul e apreciat de el acum din punctul de vedere al regnului animal, în care se delimitează de celelalte ființe.

exxvi

? RJ₂LUMi ALE ȘTirNTELOr

prin inteligență. Nemurirea sufletului, prin care este el asemănător zeilor, nu e motivată la el în raport cu o anumită escatologic misterică, precum în pythagorism, nici prin imperative etice, ca la orfici și, mai târziu, la Platon, ci prin faptul că sufletul „se mișcă de la sine într-o mișcare eternă”, ceea ce amintește mai degrabă de logos-ul lui Heraclit, contemporan al crotoniadului. Fiecare act prin care se construiește mai departe filosofia biologică a acestuia din urmă îl apropie de direcția de gândire a ionienilor, deși e, geografic, departe de ei.

Primul din aceste acte constă în extinderea fizicalismului la sfera fiziologiei umane. E remarcabilă angajarea lui Alkmaion în câmpul explicării senzațiilor – amestec de adevăruri și închipuiri – notabilă prin faptul că o face în termenii raporturilor fizice. Le acordă

mai multă importantă gnoseologică decât chiar Heraclit. Burnet îl desemnează ca întemeietor al psihologiei experimentale¹. Prin metoda experimentului, este un precursor al lui Bmpedo-cles și Anaxagoras, cum și al lui Democrit. El descoperă funcția „hegemonică” a creierului ca sediu al rațiunii; o va fi dedus din probabila aflare, prin disecție pe animale superioare, a traseelor nervoase ce duc spre encefal. A practicat cumva și disecția pe oameni, cum crede Cumston? ² Foarte improbabil, pentru această epocă.

Principalul, la Alkmaion, este punctul său de vedere asupra conceptelor de vitalitate și organism viu. Viața e tensiune lăuntrică între contrare, afirmă el, în speță între umed-uscat, rece-cald, amar-dulce și altele. Heracăât, în aceeași vreme, gândește la fel. Tot prin tensiune sân, cum notează Teofrast, prin „neasemănător”, se explică sensibilitatea organismului uman. Atâta timp cât între contrare se păstrează un anumit echilibru, omul e sănătos. Echilibrul nu e static, ci dinamic; un gen de mișcare ciclică „unind începutul cu sfârșitul” ar fi modul în care s-ar conserva echilibrul steaic ai corpului și-s

95.

1 J. Burnet, op. cit., p. 226.

2 C.G. Crimston, M.D., Histoire de la midicine, Paris, 1931, p.

Intervine o schimbare în virtutea căreia unul din termenii cuplului de contrare devine disproporționat, atunci echilibrul se deteriorează, iar omul se îmbolnăvește, în cazul în care dezechilibrul e atât de mare încât se întrerupe circularitatea mișcării, omul moare. Aici, Kirk și Raven cred a regăsi sensul aceluia fragment heraclitic – 103 – unde efesianul afirmă că începutul și sfârșitul sunt, la o circumferință „unul și același lucru” ¹. Semnificația cauzalității imanente, materiale a bolii și morții se conturează, observăm noi, prin opoziție cu medicina magică, ce crede în rolul morbid sau letal al unor duhuri nocive. Prin deosebire, de asemenea, cu doctrina sacerdotală ce explică morbiditatea prin voința zeilor; spre pildă, în sec. V, așa continuă să creadă Herodot, atunci când motivează boala lui Alyattes². Besacralizarea sănătății și bolii se înscrie în același orizont cu viziunea demitizată asupra însuși fenomenului vital, care e subiectul alternativei normal-patologic. Termenii acestei alternative țin, la Alkmaion, exclusiv de condițiile vieții materiale: temperatura, hrana, regimul apelor, gradul de efort fizic, absența ori prezența constrângerilor. Materialismul hippocratic și în special concepția ce

fundamentează viața prin unitatea dintre organism și mediu derivă neîndoiește din aceste teze ale medicului din Crotona. Anaximandros se referise și el la apariție vieții în spirit analog, dar fugitiv; prima schiță a unei biologii umane materialiste ne e dată de Alkmaion, care prin acest aport, lărgeste tematica ansamblului materia lismului preclasic. Pe făgașul trasat de el se va angaja; biologia lui Empedocles din Agrigent.

O ultimă notație, terminologică. Spre a desemna echil: brul din organism, Alkmaion folosește expresia [CTOVOJJU TWV Suva-ecov (isonomia ton dynameon), adică „norma ceh librată a forțelor”; predominarea unei singure forțe denumită [Jtovapy/ta (monarhia), adică „domnia unu singur”. Sunt termeni împrumutați politiciii, creuzet alte îninologiei abstracte în genere, a celei științifice, incluși

1 Kirk și Raven, op. cit., p. 235. * Herodot, I, 19 – 22.

PRELUDII ALE ȘTIINȚELOR

5, Vorbeam de prestigiul școlii medicale din Crotona. Aventura, când agreabilă când nu, a altui medic, Demokedes din Crotona, la curtea regelui Darius, care făcuse totul spre a beneficia de iscusința specialistului grec, mărturisește o întâietate elenă, necontestată pe întreaga arie greco-orientală din acel secol.

Alt nume, acela al lui Kleidemos, ne conduce către sfera studiilor de psihofiziologie din secolul al cincilea. Din spusele lui Teofrast, reiese că l-a preocupat raportul dintre senzații și întocmirea organelor de simt. Bra de părerea că acestea elaborează senzațiile în chip independent de intelect, adică în mod oarecum automat. Cazul urechii era socotit excepțional: aici se admitea că rolul decisiv îl are cugetarea.

VIII REFLECȚIA PSEUDOCHEMICALĂ

Empedocles:

„O, Natură măreață, căreia i-am fost tovarăș!... Oare-n mine. Viață, a răsunat adânc-a-ți melodie, și oare eu am auzit aieva străvechea-ți armonie, O, Natură fără de margini?...

Oare ți-am trăit eu cu-acest preasfânt pământ, eu-aceste Raze, cu tine, care-mi ești mereu în suflet, Tată

Etherr”.

Hölderlin, Moartea lui Empedocles (trad. Șt. Aug.

Doinaș)

1. Personalitatea multidimensională a lui Empedocles din Agrigent (Akragas), Sicilia (490 – 430 î.e.n.), a impresionat puternic

lumea greacă antică. El s-a afirmat ca filosof și poet, ca teoretician și om politic, ca savant a cărui fantezie s-a arătat la fel de vie în planul abstracțiilor ca și în acela al inovației tehnice.

Două lucrări l-au consacrat: Despre natură – nepl uoecoc (Peri Physeos) și Purificări – xa-apxoi (Katharmol), Atmosfera poeziei le învăluie pe amândouă, dar prima rămâne o ontologie, în timp ce a doua transportă pe cititor într-o lume de vis și mituri.

Cea mai completă lucrare, relativ recentă, tiuzând către exhaustivitate, asupra operei filosofului agrigentin aparține lui Jean Bollack¹, istoric al filosofiei grecești și filolog

Dintre datele biografice transmise reținem două: ca tehnician ar fi ameliorat clima cetății sale natale sfărâmând un perete de stânci care ar fi barat calea spre oraș vântului împrăștiat; ca om politic a avut meritul d «a fi instaurat democrația în Agrigent.

1 J, Bollack, Empedode, Paris, Les editions de Mânuit, 4 volume; 1965 – 1969.

El întrunește în persoana sa pe exponentul politico-ideo-îlogic al stratului social celui mai înaintat din cetatea sa de baștină, într-o epocă de notabilă înflorire economică, și pe filosoful materialist ale cărui idei au marcat în mod obiectual o replică dată conservatismului din timpul său, reprezentat atât pe plan politico-social cât și pe plan filosofic de pythagorici.

Făcând această constatare, nu respingem posibilitatea ca gândirea lui să fi înregistrat influențe pythagorice. Se spune că a fost un timp el însuși unul dintre sectatorii congregației întemeiate de gânditorul din Samos, din care a fost însă eliminat, în esență însă gândirea sa filosofică, de un realism „fizical” pregnant, face ca îndepărtarea lui dintre devoții pythagorismului să apară mai semnificativă decât prezența sa printre ei, independent de cauzele ce vor fi fost invocate în sprijinul hotărârii de eliminare.

Dacă precaritatea informațiilor de ordin social-istoric ne împiedică să distingem în mod amănunțit dinamica tensiunilor sociale care a promovat orientarea sa filosofică, totuși funcția socială a gândirii sale se conturează indirect într-un mod destul de neechivoc, dacă e considerată prin raport cu filosofia mitizantă pythagorică și cu funcția socială conservatoare îndeplinită de aceasta. Faptul a fost de mult constatat de Zeller care spune: „Dacă ar fi fost pythagoric, ar fi trebuit să fie partizan al vechii aristocrații doriene, în timp ce,

dimpotrivă, el se află în fruntea democrației agrigentine” 1.

2. Materialitatea lumii se afirmă în concepția lui Binpe-docles prin teoria celor patru elemente – pământ, apă, aer, foc – numite de el rădăcini, pteo [zaâa (rizomata), care, spre deosebire de „principiile” milezienilor și al lui Heraclit, sunt considerate imuabile, nesusceptibile de transformare. După unii istorici ai filosofiei, elementele materiale ar fi fost considerate de către Empedocles în chip hylozoist. Jacques Chevalier afirmă că, după părerea agrigentinului.

1 E d. Zeller, La Philosophic des Grecs, vol. II, trad. Eai. Bou-troiuc. Paris, Hachette, p. 265.

gândirea ar fi un atribut general al materiei1. A. Frtnkian, într-o mai veche lucrare, consideră chiar că Empedocles „refuză să vadă deosebire între materie și spirit” 2.

Socotim însă, în acord cu Capelle3 și alți cercetători, că în sistemul lui Empedocies prezenta hylozoismului e vagă, mai puțin semnificativă decât la oricare din predecesorii săi, chiar dacă el continuă să creadă că în anumite condiții „materia gândește”. Fapt e că el conferă sensibilitate doar animalelor și plantelor, că atribuie o cauza mecanică unui fenomen ca magnetismul care, pe cât se pare, fusese la Thales semnul cel mai expresiv al înțelegerii hylozoiste a lumii materiale.

Nu putem interpreta în sensul omniprezenței rațiunii teza după care omul cunoaște prin capacitatea cognitivă a celor patru elemente. Această capacitate cognitivă ne apare doar ca virtualitate, altminteri Empedocles n-ai fi precizat că gândirea se află în sânge și că nu se află nici în cap, nici în piept.

3. În problema teoretică a mișcării, poziția lui Empedocles nu poate fi definită în chip univoc. Dialectica va profita de pe urma faptului că, odată cu Empedocles și Anaxagoras, se pășește pentru prima dată în domeniul unei examinări întrucâtva concrete a mișcării. Heraclit, deși privise mișcarea ca inherentă materiei-foc, rămăsese la un stadiu nebulos, primitiv de exprimare teoretică. De astă dată ne apropiem, prin Empedocles, de observarea rece a fenomenului mișcării, observare pusă în primul rând în serviciul căutării cauzelor ei imediate. Deschiderea dezbaterii în jurul acestui punct avea să folosească dezvoltării categoriei de mișcare, deși soluția pe care o dă filosoful e artificială. După el – și în această privință e inferior ionienilor – mișcarea nu e un atribut intrinsec al „rădăcinilor” fizicale,

pe care el le consideră inerte, ci ai fi ex

1 J. Chevalier, Histoire de la pense e, vol. I, Paris, FJS – amma-rion, 1955, p. 119.

2 A ram P r e n kian, Études de philosophie presocratiout, Paris, J. Vrin, 1937, p. 55.

3 W. Capelle, Die Vorsokratiktr, Akademie-Verlag, Berlin. 2 Avii., 1961, p. 197.

terioală lor și anume datorită acțiunii a două forțe: cpi Ata – Philia (sau 9 tX6 rse; – Phi16 tes) – și vstxoț-Neikos –, termeni care înseamnă literal „iubire” și „ură”, dar care sunt în fond intraductibili. Aceste forțe sunt concepute tot fizical, ca un fel de corporalități ce determină asocierea și disocierea celor patru „rădăcini” și cart, sub un art aspect, ar anticipa ideile de atracție și repulsie universală. Izolarea mișcării de materie introduce în sistemul lui Empedocâes un element nondialectic care va afecta întreaga lui concepție filosofică. Dar în același timp noutatea consta în faptul că, pentru prima dată, filosofia era pusă în fața sarcinii de a analiza în mod concret temeiul procesului mișcării, de a recunoaște existența mai multor forme de mișcare, având cauze neidentice, cum și în fața îndatoririi de a cerceta raportul dintre mișcare și schimbările calitative din sânul materiei.

Punând problema cauzelor mișcării și încercând să o rezolve, filosoful din Agrigent ne dă una din aceie soluții în care se împletesc, într-un ghem strâns, intuiții înțelepte cu aprecieri primitive. Heraclit fusese descoperitorul contradicției ca dedublare a unitarului, dar nu o arătase în mod concret drept cauză a mișcării, el, campion al ideii de mișcare. Empedocles, superior lui Heraclit, consideră „pentru prima oară... nu un singur principiu al mișcării, ci două și contradictorii”, după cum observă Aristotel (fr. A 37). Filosoful sicilian făcea astfel un pas spre înțelegerea faptului că teoria mișcării urmează a fi pusă în raport cu ideea dedublării, dar nu a mers prea departe în această direcție. Forțele închipuite de el, Philia și Neîkos, alternează ca succesiune de contrarii, dar nu angajează ideea dialectică d «dedublare concomitentă a unitarului. De altfel elementele sale nici nu permit o soluție dialectică mai avansată, căci ele, presupuse a fi imuabile, exclud dedublarea, care implică tocmai mișcare internă; ele exclud automișca-rea. Dar aici o nuanță: din punctul de vedere al lucrului care se mișcă, izvorul mișcării este în adevăr exterior și noncontradictoriu; dar din punctul de vedere al Universului, poziția teoretică nu mai e

chiar aceeași; cauzele sunt neexterioare, ca unele ce au aceeași natura, fizică, ca și cele patru „rădăcini”. Deși acționează succesiv, cele două forte contrare nu încetează vreodată să fie, ca niște constituențe eterne și concomitente, de semne contrarii, ale Tociului cosmic.

4. Ca și fiziciștii ionieni, Bmpedocles își dă seama de faptul că lumea înconjurătoare implică atât unitate materială cât și diversitate. Ideea de unitate materială, umbrită de teza unei quadruple dacă nu sextuple materii, reintră în lumină atunci când filosoful evoca sphairos-ul, tot inițial, în care elementele sale fizice se află reunite ca într-o magmă de forța Phillei. Ideea diversității e mai complicată; Bmpedocles, mai atașat experienței empirice decât eleații, nu neagă diversitatea lumii. Cele patru rădăcini se întrepătrund în proporții variate, făcând astfel ca înaintea noastră să apară lucrurile în infinita lor varietate. Totuși nu e vorba de o varietate calitativă reală. Blementele se asociază dar nu se combină spre a da o nouă calitate, ci, după un timp, din nou se disociază spre a redeveni ceea ce au fost. În timpul asocierii, fiecare din ele rămâne identic cu sine, relația cu celelalte e pur mecanică. Schimbarea calitativă se manifestă ca simplă exterioritate. Bmpedocles insistă asupra faptului că nu există apariție sau dispariție de calități; în substratul aparenței noii calități, „rădăcinile” au rămas „mereu aceleași”. Actios precizează că ceea ce se petrece nu are loc „printr-o schimbare calitativă, ci printr-o acumulare cantitativă” (fr. A 44). Iată dar că, după cum și era de așteptat, teza nondialectică a imuabilității elementelor are drept corolar teza nondialectică a negării diversității calitative reale a lumii. S-a vorbit adesea de Bmpedocles ca de un filosof care, spre deosebire de eleați și de Heraclit, a adoptat teza alternanței unului și multiplului. Dacă avem în vedere raportul dintre sphairos și cele patru rădăcini, atunci teza alternanței este justă, dar ea nu mai e justă atunci când privim raportul dintre cele patru rădăcini și diversitatea obiectică a lumii. Aici nu mai putem vorbi de alternanța unului și multiplului, ci de un substrat mereu imuabil și de alternanță între manifestarea lui ca atare și manifestarea lui sub chip exterior modificat. Aici unitatea e permanentă iar multiplicitatea de dincolo de cvadruplu e în fond iluzorie, K un regres nondialectic în măsura în care este negată realitatea diversificării calitative și, dimpotrivă, un progres, în măsura în care dialectica explicitează astfel categoria filosofică a calității, recunoscută ca atare, fie și în exterioritatea dacă nu și în esența ei și

care în sistemele anterioare fusese cel mult implicată.

5. Cauzalitatea pe care o invocă pretutindeni Empedocles este o cauzalitate mecanică ce exclude intervenția divinității. Aceasta este abolită întrucât filosoful, refuzând să admită orice intenționalitate, socotește lumea dominată de întâmplare. Infinit probabil, Platon se referă la Empe-docles atunci când vorbește de filosoful care explica totul prin „natură și hazard”, iar nu „în virtutea rațiunii, nici datorită unei divinități” (fr. A 48). Dar Empedocles părea a identifica elementele sale cu zeii. Fie că e vorba aici de simple nume date elementelor materiale, cum arată Diogene-s și Se tios, fie ca zeii ar fi fost socotiți de Empedocles ca părți fizice ale naturii, cum crede Menandros, un lucru este cert, subliniat de majoritatea cercetătorilor moderni: nu există loc în sistemul agrigentinului, așa cum e expus în cartea Despre natură, pentru intervenția divinității.

6. Originalitatea figurii lui Empedocles apare cel mai bine reliefată atunci când considerăm personalitatea sa de pionier al observației și experimentării științifice. E numai un pionier pentru că n-are la dispoziție nici aparatură – cu excepția unei clepsidre! – nici documentare și nici măcar criterii științifice cât de cât schițate. Lipsește deocamdată însăși noțiunea de criteriu științific. Totul e deocamdată observație „de amator”, de începător condus de fantezia sa, dar, auxiliar prețios, și de convingerea că natura trebuie apreciată în cauzalitatea ei fizicală, liberă de adaosuri exterioare.

Observarea unui magnet îi oferă temeiul unei teorii a atracției dintre corpuri: ar fi vorba de unde („emanații”) și pori. E argumentul cauzalității mecanice, folosit, bănuim, ca replică dată lui Thales care văzuse aici o manifestare de hylozoism. Examenul unei lămpi, poate și a rezultatelor unor disecții practicate pe animale, l-au condus către o explicație, voită fiziologică, a vederii, demnă de a figura, cu tot caracterul ei naiv, în istoria psihologiei științifice. Observând perii, solzii și penele animalelor, induce natura biologică comună a acestora. Cercetând lumea vegetală, încearcă explicarea prin cauze fizice a pierderii sau menținerii frunzelor. Contemplarea cerului, asociată analogiei cu fapte care țin de experiența curentă, îl conduce spre o serie de supoziții raționale privind cauza eclipselor de soare, natura stelelor și a unei serii întregi de fenomene cosmice. Aceste soluții (unele din ele bine intuite) mărturisesc un efort de explicare antimitologică a structurii Universului și a evenimentelor ce se petrec

într-însul.

Observații făcuseră și înaintașii săi. Filosoful din Agrigent îi depășește prin preocuparea de a înțelege presupusul mecanism intern al evenimentului observat, așa încât soluția oferită să apară legitimă, atât prin acordul ei cu sistemul ontologic de ansamblu, cât și pe temeiul prezumatelor date intrinsece, îi depășește și prin faptul că la el se adaugă calitatea de experimentator. Avem în vedere între altele experimentul clepsidrei cufundate în apă. Aceasta îi permite să dovedească faptul că aerul e corp material ce nu trebuie deci confundat cu vidul – replică dată simplismului eleat – și, printr-o ingenioasă asociație de idei, să enunțe prin analogie o anumită teorie fiziologică a respirației, fantezistă, dar nu mai puțin grea de semnificații filosofice. Spre deosebire de observație, experimentul indică în aceste vremuri anticiparea, în formă practică, a procedului științific al ipotezei ce-și așteaptă confirmarea, în formă practică, se constată intrarea în acțiune și a altor proceduri epistemologice: analogia, asociația, inducția, deducția.

Dar experimentatorul, spre deosebire de observator acționează ca gânditor ce începe să se desprindă din starea de dominat, spre a trece în aceea de dominator al naturii. Deocamdată, timpul social-istoric european nu permite omului mai mult decât un preludiu infim. Dar consemnarea lui e cu atât mai necesară cu cât s-a tradus la Empedocles, cel puțin în cazul menționat al modificării climei locale din Agrigent, în operă de tehnician. Asemenea acte care, în sec. V î.e.n., marcau intenția de a modifica datul natural, indicau, spune Charles Mugler, „în ce măsură se liberaseră între timp savanți și constructori de vechile credințe referitoare la raporturile dintre om și Universul fizic” 1, în asemenea condiții gândirea, deși nu poate încă să înlăture dominanța speculativismului, dobândește capacități noi de pătrundere a naturii, iar aceasta își dezvăluie noi ipostaze.

Teoria celor patru rădăcini își propune să justifice calitatea (în sensul precizat mai sus), prin intermediul unei varietăți de corpuri „simple” amestecate într-o proporție care, pentru indivizii aceleiași specii, e constantă. Amestecul „se realizează conform unor raporturi cantitative, numerice” 2, spune N.I. Boussoulas și ne sugerează ideea de structură. O reținem fără a accepta părerea sa, potrivit căreia filosoful sicilian ar privi natura și structurile ei ca un inițiat, un mistic. Dacă ținem seama de raporturile matematice, de analogia dintre

„rădăcini” și conceptul de element chimic și dacă apreciem teoria emanațiilor și porilor drept un gen de figurare primitivă a conceptului de valență, atunci gândul nostru se îndreaptă irezistibil spre tema structurii chimice a corpurilor. Chimie propriu-zisă nu există în antichitatea greacă. Dar textul lui Empedocles ne oferă antecedente semnificative privind descoperirea relațiilor de ordin chimic din organizarea materiei.

Cât de departe a mers intuiția de investigator al acestui obiect plin de taine denumit *physis* ne arată geniala inspirație care-l determină pe fizicianul sicilian să afirme că lumina solară se deplasează în spațiu, cu o viteză determinată, pe care o socotea, foarte probabil, calculabilă. Punctul de vedere al lui Aristotel va fi mai stângaci, deși cu mai bine de un secol mai târziu.

1 Ch. Mugler, *Sur quelques points de contact entre la magie et les sciences appliquees des anciens*, în „*Revue de philol., de littir. et d'hist. anciennes*”, XLVII, nr. 1, 1973, p. 36.

1 N.I. Boussoulas, *Essai sur la structure du Mélange dans la pensie presocratique. Empedocle*, în „*Revue de metaph. et de mor.*”, nr. 2, 3/1958, p. 143.

7. Spiritul realist-laic duce la rezultate interesante și în domeniul problemelor vieții.

Ceea ce nota Ch. Mugler referitor la fiziologia empedocliană – încă speculativă – a văzului se potrivește întregii sale meditații asupra vieții organice: integrarea ei în sistemul naturii¹, în ontologia celor patru „rădăcini” și a celor două forțe-substanțe. De o parte, o reflecție fiziologică minuțioasă despre un obiect încă „absent”, structura ochiului, de altă parte o speculație consecventă logicii ei fizicale interne despre un obiect prezent, dar deformat de iluzii empirice: natura. Pentru Empedocles nașterea unui monstru având mai multe mâini, sau a unuiuia cu mai multe picioare, ori a unui trup de animal ce părea să aibă cap de om, bineînțeles neviabil, este prilejul unor laborioase meditații biologice. Dacă ființele în genere, inclusiv cea umană, pot lua și asemenea aspecte, atunci e greu de admis că mai sunt produse intenționate a ceea ce unii, spre pildă pythagoricii, numesc rațiune divină. Atare apariții sunt mai degrabă supuse capriciilor hazardului. Un cap de om asociat unui trup de animal indică o făptură apărută ca rezultat al asamblării, se presupune, a unor membre preexistente, reunite în chip întâmplător și mecanic.

Deosebirea între un asemenea organism monstruos și unul normal constă în faptul că, spre deosebire de primul, la cel normal organele sunt astfel reunite „încât corespund unele altora” și sunt viabile, adică „își pot satisface nevoile specifice”. Așadar, ceea ce a determinat păstrarea unor anumite asamblări și nepăstrarea altora e capacitatea de adaptare la condițiile vieții. Dar excludem intenționalitatea di vina, dacă singurii factori care au putut acționa constă în reunirea fortuită de organe preexistente și viabilitatea cele: adaptate funcțiilor vitale, atunci s-ar putea formula o teorie explicativă a originii viețuitoarelor: la început au apărut organe dispartate: „capete fără gât, brațe... fără umeri fețe fără frunzi” (fr. B 57) care s-au unit întâmplător de atâtea ori până când, după un număr uriaș de reuniri întâm llii. Mugler, Sur quelques fragments d'Empédocle, în „Revu de Philol., de litt. et d'hist. a ne.”, XXV, 1, 1951, passitn.

plătoare, au trebuit – în infinitatea timpului – să ajungă și la asocieri bine potrivite care, ca atare, să rămână în viață. Așadar funcțiile vitale au selectat reunirile viabile dintre cele neviabile, acesta a fost miezul raționamentului, neexplicat de texte, al lui Empedocles, arhaică anticipare a teoriei moderne a selecției naturale și a adaptării.

Fie că privește spre orizontul biologic cel mai larg, fie că atinge fenomenul biologic special – de pildă originea deosebirii între sexe, ce s-ar datora unor variații în temperatura uterului – linia sa e aceea a demitizării fenomenului vital, a integrării lui în sistemul natural ce intră sub incidența ontologiei sale fizicale.

8. Empedocles este, în interpretarea naturii, un mecanicist. El încearcă să explice asocierea elementelor prin teoria porilor, cunoașterea prin teoria emanației, mișcarea universală prin acțiunea celor două forțe mecanice – Phylla și Nelkos. În această poziție teoretică, recunoaștem marca epocii istorice atât de timpurii în care a gândit filosoful. Mecanicismul a reprezentat într-o anumită măsură condiția necesară a elanului său științific, în acest secol, al V-lea, caracterul rudimentar al cunoașterii naturii cere o temeritate eroică din partea celor ce ar urma să se pronunțe asupra ei. Aceasta va avea la diferiți filosofi repercusiuni variate, în raport cu predispozițiile lor ideologice. La Socrate se vor contura într-un fel, 3 a Empedocles în altul. Acesta se apleca spre fapte pentru prima dată explorate: substratul alterității, cauzele varietăților mișcării, motorul diversificării din natură, raportul unitar dintre faptul fizic, cel biologic

și cel psihologic. Elanul său fizical nu se va lăsa descurajat, dar va tinde către simplificare prin reducția fenomenului supus observației la scheme accesibile empiric, deci pur mecanice. Variația calitativă, spre pildă, se refuză percepției senzoriale. Una din două: ori e admisă de un filosof ca Heraclit, care nu e emul observației minuțioase, disociatoare, de laborator, ori e abordată sub viziunea unui experimentator, deocamdată rudimentară, în care caz e respinsă. Maxima heraclitică „nu ne putem scalda de două ori în aceleași ape” împingea, cum s-a și întâmplat, spre cealaltă: „nu ne putem scălda nici măcar o singură dată” (Cratylus, heracliticul), ceea ce nu era încurajator pentru cel care și-ar fi pus în gând să studieze de pilda apei fluviale. Viziunea lui Heraclit era, pentru știința naturii din vremea lui, în același timp, genială și ineficace. Teza imuabilității avea caracter nondialectic, dar exprima nevoia unui mod comod de a aborda obiectul, mai ales atunci când era considerat în spiritul principiului conservării materiei, prezent în sistemul lui Empedocles.

9. Rămâne deschisă încă spinoasa chestiune a raportului de fond, teoretico-ideologic, dintre opiniile din Despre natură și cele din Purificări. Chiar dacă socotim a doua lucrare drept o operă pur poetică, a preocupat dintotdeauna și continuă să preocupe chestiunea de a ști cum se va fi acordat în mintea vechiului autor cântarea despre cele duine, inclusiv nemurirea sufletului, cu fizicalismul mecanicist din Despre natură. Observăm, urmărind varietatea opiniilor, că ele ocupă un evantai larg, de la aceea care vede în Empedocles un materialist în sensul modern al termenului, și cea potrivit căreia a fost idealist, mistic, adept de cult inițiativ. Pentru cea de-a doua părere, mai rară, ne oferă un exemplu monografia lui Jean Zafiroiu¹⁰¹. Tendința ideologică de a minimaliza semnificațiile uneia din cele două lucrări ale agrigentinului e în mare parte răspunzătoare de distanța dintre aprecieri.

Nu e locul unei cercetări minuțioase a temei. Ne mulțumim cu consemnarea unei note teoretice cu caracter de prolegomena pentru orice adecvată soluționare a ei, ca și a temei mai generale a modului în care socotim că trebuie înțeleasă opoziția dintre materialism și idealism pentru epoca lui Empedocles. K vorba de modul de a defini materia și spiritul.

Folosim – altfel nu se poate – conceptele moderne, dar aceasta doar orientativ. Noi vorbim, pentru acea epocă, de materialism acolo

unde filosoful acceptă primordialitatea unei substanțe fizicale constitutive de lume sau/ și a unei forțe mecanice, cu efect similar, chiar dacă, realul i J. Z a fi r o p u i o. Empedocle d'Agrigente, Paris, Les Beiles Lettres, 1953, passini.

fiind logic reconstruit în funcție de această primordialitate» au lipsesc din reconstrucție ideile de divinitate, de suflet etern, de magie a unor forțe tainice, de finalitate intrinsecă, de cvasiconștiință a cosmosului asupra fizicalității lui. Vom vorbi de idealism, chiar dacă vom constata o concepere corporalistă a spiritului, ba chiar coeternitatea lui cu substanțele fizicale; criteriul decisiv este în acest caz faptul că se atribuie primordialitate unei entități fie divine, fie logice sau etico-estetice, fie uneia în care se aliază asemenea atribute. Nu decide așadar, pentru această epocă, prezenta sau absenta a ceea ce noi numim „ceva adăugat naturii din afara ei”, căci ceea ce e pentru noi „afară” poate fi pentru vechiul cugetător intrinsec conceptului de natură; decide faptul dacă rolul primordial, într-un complex de noțiuni ce pot fi și fizicale și spiritual-divine, îl are factorul fizical-mecanic (necesitatea oarbă, non-conștiință) ori factorul intelectual, afectiv, intențional (conștient) chiar corporal fiind. E de la sine înțeles că pe temeiul acestor criterii vom observa existența unor stări teoretice, pe care gândirea modernă le surprinde cu mare greutate, dar și variate grade ale distanței dintre un antic și un modern, să zicem dintre un materialist antic și unul modern, în sensul acestui mod de a vedea îl privim pe timpedocles ca materialist, deși vorbește în Purificări de divinitate „ca spirit sacru și suprauman... cutreierând cu gânduri iuți întreg Universul” (fr. B 134).

Menandros a vorbit de „imnul fizical” * înălțat de el naturii, în opera științifică a agrigentinului, primordialitatea fizicalului, discernabil pe cale empirică, a avut un rol hotărâtor, Abel Rey relevă cu îndreptățire faptul că importanța lui în istoria științei a fost legată de reacția sa empiristă

— Antichitatea a apreciat pe Bmpedocles ca fizician, iar nu ca magician, astrolog, sau ca inițiat în misterii. În vasta lucrare Astrologu-mena de W. G u n d el și H.G. G u n d el (Wiesbaden, Steiner, 1966), se arată, la p. 70, că deși Empedocles s-a ocupat intens de tema astrelor, „în zadar vom căuta numele lui legat de apocrifele astrologice” (adică, explică autorii, cărți secrete, cu învățături ascunse rezervate inițiaților), față de raționalismul eleat și pythagoric1.

Zafiropulo enumera admirabilele sale anticipări: „a atomismului, a aspectelor complementare și inconciliabile la care conduce problema continuu-discontinuu, a vitezei finite a luminii, a selecției naturale și adaptării la mediu” 2. Or, spiritul care a cugetat astfel nu a fost cel al unui acusmatic, al unui posedat de misterii.

Prin toate acestea, odată cu filosoful din Agrigent, anumite categorii filosofice – materialitate, cauzalitate, alteritate calitativă, cunoaștere senzorială, raport dintre biotic și abiotic – încep să fie cugetate în spiritul experimentului, modest, dar respectabil.

1 A. R e y, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 135.

2 J. Z a f i r o p u l o, op. cit., p. 183.

IX

ÎNȚELEPCIUNEA MATERIEI

Unuia care-l întrebă pe Anaxagoras, exilat, dacă-i lipsește societatea ateniensilor, filosoful îi răspunde: „1/or le lipsește societatea mea, nu mie a lor”.

Diog. Laert., II, 10 (fr. A 1)

1. Anaxagoras din Klazomenai (500 – 428 î.e.n.) vine la Atena cam prin deceniul al cincilea al secolului și marchează, în istoria gândirii grecești, momentul în care începe participarea substanțială a mediului spiritual al Atenei la dezvoltarea filosofiei în vechea Grecie, în Atena a deținut o poziție intelectuală de frunte. Printre elevii săi îl știm pe Pericle, a cărui gândire laică a fost încă în antichitate pusă în relație cu aceea a magistrului său. Singura lucrare despre care știm sigur că aparține filosofului din Klazomenai a fost Fizica, însoțită, se spunea, de grafice pe teme astronomice.

2, în sistemul lui Anaxagoras, ontologia îmbracă forma concepției asupra homoiomeriilor – boio/, pewci și a lui ttotis – v o u? termeni a căror semnificație poate fi descrisă, dar nu redată în lexicul modern. Contactul empiric cu lumea dezvăluie existența diversității calitative a lumii sub chipul unei multitudini de substanțe materiale: lemn, metale, țesuturi organice etc. în concepția filosofului din Klazomenai, aparența calitativă exprimă nemijlocit esența: diversitatea calitativă indică existența esențială a tot atâtea substanțe fizice, originare, necreate, indestructibile, imuabile, în număr infinit. Fiecare din acestea ar fi divizibilă la infinit: există astfel sub forma de particule infinit de multe, infinit de mici, participând la infinit de multe

amestecuri cu celelalte substanțe, de care ar fi de altfel practic inseparabile. Termenul aristotelic de *homoiomerii* a indicat mai întâi particulele fiecărei substanțe și – prin extensiune – substanțele înseși. După părerea lui Anaxagoras, atunci când constatăm schimbarea calitativă într-un obiect material, nu ar avea loc în fond altceva decât schimbarea proporțiilor dintre *homoiomeriile* existente în obiectul respectiv. Drept urmare, devine aparentă o anumită calitate, iar vechea calitate se reduce, încetând de a mai fi aparentă. Această schimbare de proporție, tot una cu modificarea gradului de concentrare a calităților, legată de «schimbare a legăturilor interne dintre *homoiomerii*, e; de altfel orice mișcare ce se produce în cosmos, nu-și are originea în *homoiomeriile* obișnuite, socotite a fi în sân «lipsite de mișcare și de forță activă, ci în nous.

La fel ca și în cazul lui Empedocles – contemporan – textele lui Anaxagoras indică și ele efortul liberării notiunii de materie de *hylozoism*, ceea ce constituie, cum spuneam mărturia unui proces de maturizare filosofică. De asemenea, un act de eliminare a univocității materie-spirit. Apoi Anaxagoras consemnează unul din atributele principale ale materiei, acela de infinitate, sub multiple accepțiuni: a cvalifierii, a divizibilității, a duratei concrete. Conceptul de infinit – mare, mic, sau temporal – e scos astfel, după cum observă Rey¹, din amalgamul confuz în care se afla cu conceptul de indefinit. Anaxagoras abordează în același timp cu Empedocles, dar în alt mod, problema felului în care sunt construite intern corpurile materiale, simple ori compuse, așadar problema structurii materiei. Conceptul de *homoiomerie* pregătește terenul ipotezei atomiste deși, spre deosebire de atomii școlii din Abdera, *homoiomeriile* sunt diferențiate din punct de vedere calitativ².

1 Abel Rey, *La matunte de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 90.

2 Charles Mugler crede că termenul de *homoiomerie* ar fi fost folosit chiar de Anaxagoras și că Aristotel l-a preluat, denaturându-i înțelesul. Ar fi semnatificat uniformitatea cu care se păstrează proporția dintre calități în oricare din subdiviziunile unui corp (V. *Le probleme d'Anaxagore*, în „*Revue des études grecques*”, *IXIX*, nr. 326 – 328/1956, p. 358).

P. Kucharski a dat nu de mult o interesantă explicație privitoare la sursele de inspirație ale ciudatei teorii a *homoiomeriilor*. Cercetarea

legăturilor dintre Anaxagoras și mișcarea medicală din epoca sa, examinarea argumentelor sale indică izvoare de ordin biologic. Trupul animal, ca agregat unitar de țesuturi, asemuit de unii Universului, a putut fi un punct de plecare. Un altul, tema anaxagorică de sămânță (sperma) care era universal concepută pe atunci în mod preformist, ca „un compus al tuturor elementelor esențiale, constitutive ale viitorului organism” 1.

3. Distanțându-se de Empedocles și superior acestuia în istoria categoriei de calitate, Anaxagoras recunoaște realitatea diversității calitative infinite a lumii materiale. Dar rectificând-o, o absolutizează, afirmând, ca și filosoful din Sicilia, imuabilitatea calităților, negând deci ca și celălalt schimbarea calitativă.

Imaginea autentică a lumii apare astfel dominată în sistemul lui Anaxagoras de antidialectica principiului eleat al imuabilității. Este însă interesantă afirmația că „lucrurile din Univers nu sunt separate unele de altele, nu sunt despicate cu secura” (fr. B 8), afirmație care, deși are la bază în mintea filosofului starea de etern amestec al homoiomeriilor din fiecare lucru, exprimă însă susceptibilitatea calității lor de a fi înlocuită prin oricare alta, implică deci în esența fiecărui lucru posibilitatea trecerii lui într-o infinitate de stări calitative.

Ne întrebăm dacă Anaxagoras admite existența contradicției în lucruri. Fără a avea semnificația bogată a tezei heraclitice, ea nu lipsește cu totul la filosoful klazomenian. Cupluri de contrarii curent admise ca atare în filosofia antică sunt: cald-rece, luminos-întunecos, uscat-umed, rardens. Anaxagoras menționează în mod explicit existența acestor cupluri în magma inițială. Membrii cuplurilor se separă, crede el, dar separația e doar momentul trecerii de la o structură de agregat la alta; ea nu e niciodată absolută, moment final. Nu știm ce semnificație a conferit

1 P. Kucharski, *Anaxagore et les idfas biologiques de son și & de la „Rev. pfcilos. de la France...”*, 2, 1964, p. 162.

Auaxagoras ideii de contrarietate, dar semnalăm cel puțin două cazuri în care îi atribuie un rol dinamic, pozitiv sub raport dialectic: după cum observă Aristotel, în concepția lui Anaxagoras embrionul animal e un produs al contradicției – în speță dintre sexe; Teofrast notează că, după Anaxagoras, „senzațiile se nasc din contrarii” (fr. A 92), căci senzația este rezultatul unui fel de biciuire a simțurilor, ea

este suferință, iar cauza suferinței nu poate fi decât ciocnirea contrariilor.

4. În imaginea de ansamblu a gândirii anaxagorice, un loc central îl ocupă nous (vou?). Literal înseamnă intelect, inteligență, dar are în sistemul filosofului din Klazomenai o semnificație particulară ce face ca termenul să fie intraductibil. Descifrarea acestei semnificații are un rol hotărâtor în caracterizarea fondului ontologiei de care ne ocupăm, precum și în definirea locului ocupat de acest concept în procesul dezvoltării categoriilor de materie și spirit.

Pentru unii, de pildă Burnet, «OMS are caracter pur material. Pentru alții el este spirit pur (Uberweg-Heinze). Gomperz îl consideră a nu fi nici materie, nici spirit.

Incontestabil, indicațiile de care dispunem ne arată că nous are atribute eterogene. HI este înainte de toate arătat ca o forță mecanică ce generează mișcarea din natură, activând homoiomeriile obișnuite. Nous provoacă desfacerea lor din massa în care fuseseră agregate anterior și, liberând și forța spontană de atracție reciprocă a celor asemănătoare, procedează ca factor ordonator, făcând să apară lucrurile, în diversitatea lor. Kxterior corpurilor de orice fel, mișcând fără a fi sub vreo influență motoare din afara lui, posedând deci mișcarea ca autodeterminare, nous este însă interior naturii.

Pe de altă parte, nous este fundamentul regularității existente în natură, a ceea ce în natură e „frumos și bun” Ca principiu al ordinii, el reprezintă justa relație dintre lucruri, deci „dreptatea” din ele. După cum s-a mai observat, în mentalitatea antică ceea ce posedă automiscare este de obicei considerat ca însuflețit. Pe această linie capacitatea ordonatoare a lui nous apare ca atribut al une anumite conștiințe: nous cunoaște, deci gândește, e atotștiutor. Hegel a dat o atenție deosebită acestei facultăți raționale a lui nous. După părerea autorului Prelegerilor de istorie a filosofiei, nous, ca expresie a ordinii din lucruri ar reprezenta esența acestora. Or esența lucrurilor se manifestă în „specia” lor, este deci universalul, este lege a naturii. Această esență-lege e concepută a fi de sine-stătătoare, dar totodată în natură¹. Knuțul hegelian e relevant. Este deci nous demiurg al realității? Întrebarea și-a pus-o și Platon care, fără a-și ascunde dezamăgirea, a fost nevoit să constate că nous nu are un asemenea caracter, dat fiind că originea lucrurilor se află în homoiomerii. În adevăr, nu existența homoiomeriilor depinde de nous, ci proporția

după care sunt ele asociate în acele agregate care sunt corpurile materiale. Nous generează mecanic dinamismul care, împreună cu altă forță mecanică, atracția dintre cele asemănătoare, instituie indirect acele proporții calitative. Se vede dificultatea de a identifica pe nous prin intermediul conceptelor familiare nouă. Gândirea presupune conștiință de sine, libertate și inventivitate. Or nous nu posedă atare facultăți. Totuși este desemnat ca gânditor, ca atoatecunoscător. Pe de altă parte, ne reține atenția o remarcă a lui Aristotel: Anaxagoras face apel la atributele lui nous doar atunci când, preocupat de a găsi cauza concretă a unei realități nu e în măsură s-o facă în alt chip. B un gen de deus ex machina. Spre pildă, tema ordinii naturale. A spune că se datorează inteligenței – nous – înseamnă a-i da un nume, dar nu a-i da o explicație². Un nume pentru caracterul constant, ritmic și necesar în timp și spațiu al unor fenomene fizice ori biologice, deci un nume pentru o prefigurare a legității, ca și Ildgos-ul lui Heraclit.

1 Nous este „Aligemeinheit”, este „das einfache absolute Wesen der Welt”, care există „nur als Denken”, dar totodată „auch in der Natur, als gegenständliches Wesen”. De asemenea: „die Gesetze der Natur sind selbst ihr immanentes Wesen” (în Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie-Weäte, vol. XIII, Berlin, 1840, Duncker u. Humblot, p. 354, 356).

2 Vd. Michel-Pierre Lerner, La notion de finalité chez A-ristote, Paris, P.U.F., 1969, p. 15, 30, 117, referitor la slaba consistență a conceptului anaxagoric de noiis.

Dar e mai gol de conținut decât acesta din urmă, căci e lipsit de acele valori și potente înmagazinate în conceptul heraclitic de contradicție, așa cum a fost schițat când s-a vorbit de relația Zdgos-contradicție. După cum subliniază Magalhaes-Vilhena, nous este raționalitatea imanentă, „finalitatea obiectuală” interioară a lumii¹. Când spunem însă că există o „logică a lucrurilor” nu înseamnă că le atribuim rațiune. Antecedenta pe care autorul adineaori pomenit crede că a descoperit-o când vorbește de raportul dintre nous și logicul hegelian implică un anacronism. Formal, opinia pare întemeiată, dar în fond conceptul de raționalitate hegelian indică un conținut teoretic ce e imposibil de încuscrit cu acela propriu cugetării, încă atât de tinere, a lui Anaxagoras.

Așadar nous, ca un epitet pentru o reală ordine naturală și pentru o ireală și indescriptibilă înțelepciune cu care, altfel decât

figurat, această ordine s-ar identifica, suferă de arhaism. Nu este de neglijat că în altă privință e un act de curaj intelectual, unul din acelea ce au marcat anevoioasa ieșire a cugetării grecești de sub tutela mitologiei.

Pe urmele predecesorilor săi fizicaliști, Anaxagoras atribuie principiului nous o substanțialitate comună cu aceea a tuturor homoiomeriilor; este de ordinul lui physis, opus mythos-ului. Este în definitiv tot o homoiomerie, posedând fizicalitate (fr. B 12) ca și celelalte, dar deosebindu-se de ele prin notele de „intelligență” și „puritate” (e „neamestecat”). W. Windelband a enunțat mai de mult această părere, punând – printre variatele atribute ale lui nous – accentul pe cele care-l desemnează ca substanță a mișcării (Bewegungsstoff), ca „element corporal” ce posedă gândire, sau ca „materie a gândirii” (Denkstoff) 2. În această fază timpurie a gândirii teoretice, pentru filosoful din Klazo

1 V. de Magalhaes-Vilhena, Hegel, Aristote et Anaxagore-una source meconnue de la pânsee hegelienne, în „Iea Pensée”, nr. 139 i 1968, p. 103.

8 W. Windelband, Lekrbuch der Gesckichte der Philosophit, ed a V-a Tiibingeți, I.C.B., Mohr. 1910, p. 34 – 35.

menai unitatea dintre materie și dinamism (nous ca mișcare), se determină într-un chip la fel de imprecis pe cât sunt de imprecise înseși noțiunile de materie și mișcare. Le unește și le separă. Acest fapt duce la enunțuri în care distingem umbra mitului. Automișcarea îndeosebi apare, probabil, ca o manifestare cvasidemonică, astfel că Anaxa-goras, încercând să sporească gradul de raționalitate al conceptului de materie, este parcă nevoit să-l separe de acela – greu descifrabil, dacă nu mirific – de mișcare. De aceea e nous un „neamestecat” care totodată se află pretutindeni.

Aproximativ tot astfel stau lucrurile și în ceea ce privește problema raportului dintre lucruri – e vorba deocamdată doar de cele corporale – și ordinea existentă în natură. Nefiind în măsură să ridice conceptul vag de ordine a naturii la forma lui matură care e categoria de legitate, filosoful e nevoit să refuze și acest atribut – și el încă impenetrabil, cvasimitic – în conținutul substanțelor corporale denumite homoiomerii. Dar filosoful tinde spre o viziune fizicală și ca atare nu-i rămâne altceva de făcut decât să „îngrămădească” atât mișcarea cât și principiul de ordine a naturii, acest embrion de legitate

devenit „inteligentă”, într-un anumit sediu care să rămână fizical. El adaugă deci, într-un mod teoretic aglutinat, abrupt și opac, un surplus de attribute uneia dintre homoiomerii. Atâta timp cât celelalte homoiomerii își pot îndeplini funcția prin alte mijloace mecanice – atracția sau rotirea – ele o fac fără a „face apel” la nous. Când nu, intră în acțiune homoiomeria nous, „care știe tot și poate tot” (fr. B 12), dar nu spune nimic (sau aproape)! Spre deosebire de Gomperz care spunea că nous nu e nici materie, nici spirit, am prefera să spunem că e și materie și spirit; e primordial materie, dar subsecvent încărcată de spiritualitate. Kl ne apare ca un fel de creier mecanic al lumii, material ca orice creier și susceptibil de gândire ca orice creier de pe cea mai înaltă treaptă a materialității. Pare a fi un fel de extindere – primitivistă, hylozoistă și cumva idealistă – asupra naturii, a tezei psihologice enunțată tot de Anaxagoras cu privire la faptul că la om „de la creier provin toate simțurile”.

(fr. A 108). Dar un gen de substanță cerebrală care ar fi răspândită prin tot „trupul” Universului.

5. Cu aceasta atingem tema atitudinii lui Anaxagoras față de zeitate și religie.

Dacă, într-adevăr, obiectivul urmărit de Anaxagoras a fost acela de a raționaliza conceptul de materie, el trebuia să fie însoțit de preocuparea de a continua laicizarea conceptului de Univers. Nimeni nu a adus împotriva imaginii mitologice a kosmos-ului argumente atât de neechivoce ca filosoful homoiomeriilor. Idei mitologice de zeificare a astrelor, acesta îi opune nu simpla afirmare a fizicalității lor, ci note fizicale determinate, descriind soarele, luna și alți aștri drept masse incandescente dintr-o materie analogă cu aceea a pământului, concluzie dedusă, probabil, după cum s-a relevat, din examinarea meteoritului căzut, în vremea lui, la Aigis-Potambs. Chiar când avem simple supoziții, ca atunci când vorbește de lună ca de un astru locuit, sau când presupune existența mai multor lumi, toate locuite, ele reprezintă negarea finalismului geocentric. Considerat ateu, el a atras asupra sa indignarea tradiționaliștilor bigoți ai Atenei încât, învinuit în mod public de impietate, s-a decis întemnițarea lui, expulzarea ba, după unii, chiar condamnarea lui la moarte.

Coroborarea tuturor acestor date infirmă teza lui Jacques Chevalier¹, care vorbește de caracterul „divin” al lui nous, teologizând astfel sistemul preceptorului lui Pericle.

6. Vorbind despre Bmpedocles, am relevat impasul în care riscă să intre acela care l-ar aprecia după definițiile moderne ale materiei și materialismului.

Rezervele de acolo se potrivesc în totul și lui Anaxagoras. Unii interpreți au văzut în corporalitatea lui nous un argument în favoarea materialismului acestui învățător al lui Pericle. În faza structurală căreia îi aparține acesta, indiferența față de distincția dintre corporal și încorporai continuă să domine, din substraturi ante deliberative, cugetarea filosofică. Spiritul continuă încă să fie gândit drept

1 Va. Jacques Chevalier, *Histoire de la pensie*, Paris, Flammarion, 1955, p. 122 – 123.

corporal, iar opoziția dintre materialism și idealism vizează cheștiunea raportului dintre ceea ce, în lume, e conștient și ceea ce nu e (conștiința-materie), iar nu cheștiunea dacă sfera conștiinței este ori nu corporală, în sensul acestei statorniciri istorice, Anaxagoras e materialist, nu datorită corporalizării „inteligentei”, ci în măsura în care socotește primordial principiul de homoiomerie – care reprezintă substanța fizicală în principiu nonconștientă, oarbă – și în măsura în care, în homoiomeria-nous, elementul „inteligent” este, ca predicat, un subordonat al fizicalului său, dacă vrem, o injecție de raționalitate administrată unui corp fizical.

Dar nici nu reiese din texte că nous este cu adevărat conștiință în sens propriu, chiar dacă luăm în considerare semnificația conceptului de conștiință în secolul lui Anaxa-goras. În filosofia timpului, conceptul se conturează, dar chiar când se merge către admiterea, aici, a unei particularități calitative, delimitările rămân mult timp imprecise; închipuitele aderențe reciproce ale conceptelor de materie și spirit continuă să încețoșeze meditația presocratică. Delimitările sunt pentru antecedentii lui Socrate mai ușor de intuit, mai greu de definit, cu atât mai greu, pentru noi, de definit obiectul intuiției lor.

O compoziție sui-generis are pentru acești materialist! timpurii și noțiunea de divin. Bi se delimitează de lumea divinităților adorate în temple, de cea a zeităților, statuilor și imnurilor, aceasta e limpede. Ce anume păstrează în interiorul acestei delimitări nu e prea limpede. Exaltarea forței și creativității umane – această sevă a întregii civilizații grecești – se exprimă adesea în termeni de cult religios. Un limbaj în care semnatul e complex, făcând extrem de anevoioasă decantarea

de către noi – aserviți limbajului și aparatului nostru conceptual – a sensurilor simbolice de cele proprii, a reveriilor de demersul logic, a fondului autentic uman de cel iluzoriu, mitic.

M. Detienne gândește poate într-un chip analog cu al nostru, atunci când constată la Anaxagoras spirit laic „opus demersurilor gândirii religioase” și, în același timp, în mod aparent paradoxal, posibilă înrudire a cugetării sale cu aceea a lui Hermotim, reprezentant al rarisimului „șamanism” grec, ce admite „călătorii cataleptice” misterioase, clarviziune extatică. Spiritul anaxagoric e concomitent laic și autodivinizat¹.

7. Sunt autori care văd în nous piatra fundamentală a edificării istorice a conceptului de eu. În accepțiunea propusă mai sus, potrivit căreia nous este o entitate ontică obiectuală, el nu justifică acest punct de vedere. Dacă discernem la Anaxagoras preludii de antropologie filosofică, avem în vedere altceva. O admirabilă frază a sa (fr. B 2P): noi oamenii suntem ceea ce suntem prin „experiență” – e (JLTCEip (°C (empeina), „memorie” – frv-Y) (mneme), prin „înțelepciune” – aoepa (sophla) și „meșteșug” – TV/J (tehne) este plurisemnificativă. Ea schițează concepția în virtutea căreia dimensiunile omului civilizat – deosebit prin aceasta de restul animalelor, adaugă filosoful în același context – sunt date de cunoștința empirică a naturii, cunoștință devenită sapientia și valorizată în practica productivă.

Dar nous nu e enumerat aici, ceea ce nu se explică dacă ar fi avut sensul de valoare spirituală subiectivă.

Umanul anaxagoric e așezat la răscrucea ce separă viziunea despre om ca obiect, între altele, al transformărilor din natură, de viziunea socratică ce-l definește ca subiect autonom logic și etic. Max Mühl, referindu-se la rolul atotstăpânitor al lui nous, cum și la maxima anaxagorică a „totului în tot”, crede că acestea se referă și la omenire, dând epura unei reprezentări despre o strânsă „comunitate umană mondială”, despre colectivitatea socială în care „indivizii simt că-și aparțin unii altora, într-o unitate integratoare” 2.

Textele menționate nu exclud o asemenea semnificație. Oricum, caracterul pur obiectual al lui nous nu ne împiedică

1 M. Detienne, *Les origines de la notion d'intellect: Hermotime et Anaxagore*, în „Rev. philos. de la France et de l'étr.”, 2, 1964, p. 168 – 169, 174.

— Va. Max Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrem*

geschichte-Hehen Entwicklung, Leipzig, Dieterich, 1928, p. 6.

să observăm că filosoful ce construiește ontologia lui noais, comite, fără voia lui și independent de obiectivul teoretic urmărit, o extrapolare la natură a unor facultăți umane, înstrăinate și obiectivate ca de altfel toți făuritorii de mituri. Considerând acum nu lucrul obiectivat, ci substanța-su-biect a înstrăinării recunoaștem, dincolo de intențiile înflăcăratului filosof al naturii, capacități, ritmuri, imperative logice și proiecte teleologice umane, care pot fi cu dreptate consemnate ca antecedente ale descoperirii socratice de Eu.

Anaxagoras și Empedocles reprezintă în mișcarea ideilor filosofice capacități egale de maturitate logică și teoretică, puncte nodale în procesul ce conduce spre faza clasică a societății, filosofici și culturii grecești.

8. Istoria înregistrează ca discipoli ai lui Anaxagoras, între alții, pe Archelaos și pe Metrodoros din Lampsakos, deși fondul gândirii lor nu justifică în prea mare măsură o asemenea etichetare.

Archelaos, din Atena sau din Milet, ne oferă un oarecare moment anaxagoric, dar tras pe trepte inferioare. Principiul nous nu ar mai fi o entitate exterioară homoiomeriilor, ci o entitate cu caracter divin, inherentă materiei. Lui Archelaos i se cuvine atenție doar întrucât, ca filosof ce respiră deja atmosfera spirituală a unui alt moment istoric, cel clasic, de care va fi vorba imediat, se ocupă de morală, de politică și de problema începuturilor societății omenești. Metrodoros din Lampsakos (diferit de alt Metrodoros, din același oraș, filosof epicurian) amintește de Anaxagoras întrucât filosoful din Klazomenai identifica pe nous cu Zeus sau atribuia zeiței Atena semnificația de meșteșug (artă).

x

MIT ȘI DEMITIZARE

„Pierderea mâinilor înseamnă nimicirea înțeleptei Atena”.

Metrodoros din Lam-psahos, în 6

1. Punctul de vedere în virtutea căruia investigarea divinului ar constitui un act de blasfem nu este familiar cugetării grecilor, acești temerari exploratori ai oricărui câmp posibil. Socrate însuși – primul care proclamă ex-pressis verbis un atare punct de vedere prohibitiv – nu-l respectă nici el în mod prea strict. Bxistă dimpotrivă, la greci, din timpuri îndepărtate, predilecția pentru explorarea și comentarea obiectului denumit zeu și a acțiunilor acestuia. Unii o fac cu pietate,

alții nu, dar toți durează o punte peste adâncul ce separă lumea lor de cea „divină”. Kroii, semizeii, daimonii sunt și ei mărturii în acest sens, amintind istoriografului că zeii au început, în istoria religiilor, prin a fi, conștient sau nu, oameni-zei. Am luat cunoștință până acum de implicațiile cosmologice ale teologiei și de modalitatea în care se separă de divinitate materialismul; de divinitate, dar nu și de zei, a căror negare formală va fi opera abia a etapei clasice. Asistăm însă, în generațiile din ajunul momentului istoric clasic, la anumite evenimente intelectuale semnificative în această ordine de idei.

2. Credincioșii, ca Acusilaos, autograf din ultima parte a secolului VI și prima parte a secolului V, comentează mitul, propulsionat de înclinarea de a supradimensiona divinul. Când afirmă originea din Haos a zeilor, nu e mai puțin devot decât Hesiod. Când divinizează râuri, când caută legitimări divine profunde războiului troian – ce apăruse multora ca un „măcel pentru o femeie” –, când întreprinde construcția mitică a istoriei omenirii, se vedește dând parcă o replică bigotă, de pseudogeografie și pseudoistoriografie, contemporanului său, Hekataios din Milet, veritabil geograf și istoric., Anaximandros schițase teoria unei antropogeneze de tip pur biologic, natural. Și aici teza lui Acusilaos va fi răsunat ca o înfruntare: oamenii au fost făuriți printr-o procedură mitică, la inițiativa divină, anume din pietrele aruncate în spatele lor de către Deuca-lion și Pyrrha.

Relevăm în acest punct viziunea lui Acusilaos, spre a îngădui surprinderea, în dimensiunea ei reală, tipul de interpretare a demersului mitologic, în ansamblul său, de către Theagenes din Rhegion și Metrodoros din I/ampsakos, pomenitul discipol al materialistului Anaxagoras.

3. Theagenes din Rhegion este activ în ultima treime a secolului al șaselea și în prima parte a celui următor. Este acela care inaugurează în cultura greacă conduita tălmăcirii alegorice a zeilor. S-a spus că nu a făcut-o cu intenții ateiste. Că, dimpotrivă, șocat de felul cum apar zeii în cânturile homerice – frivoli, luptând unii cu alții, ca în Cântul XX al Iliadei – ar fi vrut să-i ferească de oprobriu, spunând că nu despre zei e vorba acolo, ci de entități ce doar poartă numele lor. Așa, lupta Atenei cu Ares ar exprima, simbolic, lupta înțelepciunii împotriva neînțelepciunii. Peste tot unde la Homer apar zeii, el vede denumiri pentru substanțe și corpuri din natură ori valori etice, Care va fi fost intenția lui, nu știm. Dar publicul, atât de familiarizat cu textele

homerice și cu populația de zeițăți ce trăiește în ele, nu puțin va fi fost tulburat să afle că, acolo unde, spre pildă, versul povestește despre isprăvile Afroditei, avem de-a face în realitate cu aventuri ale patimilor omenești. Kfectul practic cel mai probabil nu era cel nimicitor de idoli?

4. Am vorbit de Metrodoros din I/ampsakos, discipol ai lui Anaxagoras. despre care știm că fusese prigonit pentru impietate. Or, elevul său nu va fi fost mai evlavios atunci când, ocupându-se tot de interpretarea lui Homeridentifică pe Agamemnon cu etherul sau pe Ahile cu soarele în privința zeilor, ei ar fi tot una cu organe ale corpului. Când, după relatarea lui Tatian, afirmă că „nici Hera, nici Atena, nici Zeus nu sunt ceea ce consideră acei ce le ridică incinte și altare, ci ipostaze ale naturii și combinații ale elementelor”, face el oare altceva, în fapt, decât Theagenes? Nestle socotește, tot privitor la Metrodoros, că a „descoperi în Demeter, ficatul” este ceva de prost gust, „o culme a absurdității” 1. Adevărat, nu sună grațios în urechile delicate ale unui elenist din secolul douăzeci, dar nu și în cele ale unui elen de acum douăzeci și patru de secole, care credea, ca și mesopotamienii, ca ficatul este sediul vieții trupului iar Demeter, ființa vieții naturii și mamă a Kore-ei, rodul ogoarelor.

Acum, la cumpăna dintre două epoci, se schițează o mișcare de idei tranzitorie către concluzia pe care. cum vom vedea, o va formula filosoful-sofist, clasic, Prodicos: zeii sunt o născocire a oamenilor.

Dar, pentru omul grec, îndeosebi pentru intelectualul grec și mai ales în veacurile preeleniste, miturile mai «rut și altceva decât viziuni cosmogonice și ontologice, doar acestea din urmă câmp al demitizării. Ele sunt și narațiune ce se vrea istorică, transfigurând în felul ei trecutul, oferindu-se ca susținător al legăturii /legământului cu tradiția, cu ideea de tradiție, cu ideea de tradiție eroică de incomparabilă măreție, de care elenul e atașat cu pathos și venerație, independent de diversitatea din planul ideologic. Sunt de asemenea un fond poetic, din care generațiile continuă să soarbă satisfacții estetice, indiferent de modificările ce afectează psihologia lor. Miturile mai sunt un tezaur tematic ce va mai inspira secole de-a rândul pe poeți și plasticăeni, independent de schimbările de idei literare. Mai reprezintă, în fine, substanță etică, oferind modele de urmat (ori de evitat!), de care pedagogia nu se va lipsi, indiferent de modificarea țărilor ei. În toate aceste planuri termenul de „demitizare” este inoperant.

1 Wilhelm Nestle, op. cit., p. 130.

XI

VALENȚE STRUCTURALE ALE CUGETĂRII PRECLASICE

Filosofii cu care ne-am întâlnit până acum gândesc potrivit unei structuri comune de cugetare teoretică, fapt semnificativ pentru diferența obiectuală ce se constată între preclasic și clasic, deși trecerea de la un stadiu la altul se face prin prezente tranzitorii și prin ritmuri care variază de la o valență structurală la alta.

Univocitatea corporal-real, peste tot întâlnită, nu este o concepție rezultată dintr-o cumpănire mentală asupra realului, cumpănire între două soluții posibile, dintre care una, aceea a corporalității, ar triumfa asupra celeilalte. Este, în afara oricărei cumpăniri, singura modalitate în care e luată determinația de real. Un gând care s-ar opri asupra încorporalității e un gând ce s-ar opri asupra neantului. Numim această poziție, *adeliberativă*. I/a Parmeni-des, lucrurile doar în aparență ar sta altfel. I, a eleat, credem, teoria nonexistentului este expresia unei condiții care, înainte de a lua formă logică, are o rădăcină psihologică. E deci o transpunere în modul teoretic a unei propensii structurale primordiale, ateoretice. În lipsa neutralității de atitudine care, se presupun, precede o autentică dezbatere lăuntrică, este, în fond, o falsă dezbatere, o nondelibe-rare. Univocitatea reaî-corporal nu este, la drept vorbind, în preclasic, o „teorie” nici asupra corporalității, nici asupra realului, ci un mod de a fi „al teoriei” despre real.

De asemenea, stadiului de gândire preclasică îi este proprie și Univocitatea calitativă între subiect în genere și obiect în genere. Una din expresiile ei este indistinția calitativă dintre „natural” și social, ceea ce determină ca și în gândirea filosofică ontologia să se confunde cu filosofia socială (cu totul embrionară). Realitatea înconjurătoare e privită deocamdată în mod global, ca un tot în care socialul și naturalul sunt, sub raport calitativ, tot una. În vechiul Orient, începuturile filosofice ale gândirii și ale filosofiei au același caracter. Astfel, la vechii chinezi, yin și iang reprezintă în același timp pământul și cerul, întunecosul și luminosul, negativul și pozitivul, femininul și masculinul, uneori nefavorabilul și favorabilul, noțiuni ce includ și cosmicul și biologicul și eticul. Dharma și adharma vechilor djainiști au, în același timp, o dublă accepțiune, cosmică și etico-politică. Or muză și Ahriman, la iranieni, sunt fecunditate și sterilitate (ca însușiri

cosmice) și totodată bine și rău (în sens etic). Dao, în filosofia laodziană, ca și lbgos-ul heraclitic, exprimă în mod indistinct atât ordinea din natură cât și pe cea din societate. Referitor la greci, constatăm că atunci când Anaximandros vrea să exprime permanența materiei în variabilitatea ei calitativă, folosește o expresie de ordin etic, vorbind de „nedreptatea” care trebuie compensată în timpuri. Armonia ontologică generală a lui Pythagoras a început prin a fi, în mintea lui, rânduială politică. I, a Heraclit, contradicția statornicește în mod nediferențiat atât opoziția dintre arc și săgeată, pe aceea dintre zeu și om, cât și pe cea dintre stăpân și sclav. Forțele cosmice fundamentale care apar în sistemul lui Empedocles sunt Philla și Nelkos, noțiuni de ordin social-etic. Deocamdată, realitatea socială domină în asemenea măsură conștiința oamenilor, încât aceștia nu pot să gândească asupra realității fără a trece noțiunile filosofice prin prisma socialului. Aceasta nu implică și conștiința faptului. Dimpotrivă, vechii filosofi nu văd probleme teoretice sociale care să le rețină atenția ca probleme sociale distincte, ei văd doar lumea reală în mod global. Pentru ei problemele sunt de un caracter univoc, ceea ce, în limbajul nostru, se exprimă prin constatarea univocității, în sensul că ei gândesc natura prin prisma socialului și aceasta în detrimentul clarității vederilor atât asupra uneia cât și asupra celuilalt.

Această prioritate a socialului se explică prin aceea că, în fapt și înainte ca omul să-și dea seama de aceasta, mediul social este, în raport cu omul, învelișul cel mai apropiat. Omul a învățat demult să se distingă pe sine de natură, dar el însuși e socialitate. Putem vorbi de om și natură ca de entități care sunt în anumit sens exterioare una alteia, dar omul și societatea sunt entități consubstanțiale. Aici noțiunea de exterioritate e inaplicabilă, căci societatea există exclusiv prin oameni. De aceea problema om-natură apare mai înainte de problema om-societate. Dialectica acestor relații constă, pe cât se pare, în faptul că atâta timp cât omul nu înțelege distincția calitativă dintre societate și natură, el privește globalitatea lor prin prisma apropierii – duse până la indistinție – dintre sine și societate. Univocitatea social-cosmic este corolarul univocității uman-social, altă \ralență structurală a gândirii preclasice. Socialul va apărea distinct, ca urmare a unui dublu proces, unul de distanțare spre „centru” și altul de diferențiere spre „periferie”; distanțare a socialului de om, pe de o parte, diferențiere a socialului de natură, pe de alta. Privirea logică pe

care omul o aruncă în sfera naturii care-l înconjoară nu poate ajunge acolo fără a străbate sfera socialului, în speță modul său de existență socială, care într-un anumit sens este în el însuși. La filosofii preclasici din Grecia, unitatea om-societate se manifestă nu numai prin condiționarea socială a liniilor generale de gândire ale filosofilor, ca în orice epocă, dar, în plus, prin faptul că pomenita indistinție social-cosmic constituie un tot ce apare ca o extindere a socialului, ca și când relațiile din natură ar fi „socialificate”.

Reamintim, în seria determinațiilor de univocitate și pe aceea dintre biotic și abiotic, temei al hylozoismului.

Este afirmată demult și am menționat-o mai sus, ca notă specifică a gândirii de care ne ocupăm, ne diferențierea dintre ceea ce numim noi filosofic, de o parte, știință, de altă parte. Această notă nu este doar contrapartea paupertății observațiilor și, în mod adiacent, a speculativismului, firești, amândouă, condiției de început. Pentru a delimita filosoficul, este necesară o clarificată iscusință și o îndelung practică conștiință despre inteligibil, despre universal și despre însăși conștiința, lucru dificil în condiția indistinției calitative subiect-obiect.

B. ETAPA CLASICĂ PÂNĂ LA PLATON

XII

SOCIETATEA GREACA LA SECOLUL LUI PERICLE ȘI CUGETAREA FILOSOFICĂ

„(Statul nostru) se numește democrație pentru că aparține celor mulți, iar nu unui număr mic de oameni... Sărăcia sau obscuritatea originii nu îndepărtează pe cineva (de funcțiunile publice) dacă poate fi util statului... Cel ce are drept ocupație muncă manuală nu e lipsit de capacitate politică”.

Pericle despre democrația sclavagistă de la Atena (Tucidide, Istoria războiului peloponesiac, II, 37 – 40).

1. Apogeul filosofic și general-cultural prin care se înscrie în istoria Greciei antice epoca clasică (cuprinzând aproximații” a doua jumătate a secolului V și primele trei sferturi ale secolului IV î.e.n.) este inseparabil de numele Atenei, de schimbările economico-sociale care au dus la instaurarea, în cetatea atică, a regimului lui Pericle. Modificări de ordin social au chemat cugetarea filosofică să-și pună probleme teoretice noi. Tensiunea socială fără precedent a cuprins în dinamismul ei și conștiințele, supunându-le de asemenea încordării,

Înăsprind ciocnirile de idei, biciuind imaginația creatoare în toate sferile spirituale, inclusiv cea filosofică. Se observă semnificative concordanțe între ineditul raporturilor interumane și acela al tematicii filosofice, între intensitatea trăirii sociale și maturitatea cugetării filosofice care gândește noua tematică. Focarul atenian iradiază departe, așa încât noile valori al căror nucleu e dat de creațiile lui Socrate, Platon și Aristotel, se afirmă și în alte cetăți, ca de pildă Abdera lui Demo-erit și Protagoras, Cos, patria lui Hippocrates, sau Ceos unde se naște Prodicos.

Primele priviri se opresc așadar asupra Atenei.

Vorbindu-se de ascensiunea economică și politică a Ate noi, în secolul V î.e.n., ea e explicată de obicei prin efectul victoriei împotriva „marii armate” a lui Xerxes și Mardo nios, uitându-se însă că Atena a învins pe perși datorită forței ei, în primul rând navale, care mărturisea existent: prealabilă a unei notabile capacități tehnico-economice. Ascensiunea economică a Atenei a început, după cum se vede, mai de timpuriu, iar victoriile de la Plat ai a și Capii Mycale nu au făcut decât să intensifice și să consolideze avântul economic al cetății hegemonice.

În acest secol V Atena, înainte de a deveni un oraș al monumentelor de artă, este un oraș al atelierelor meșteșugărești, al întreprinderilor comerciale și – împreună cu Pireul – un oraș al șantierelor navale, ca să nu mai pomenim de însemnatele exploatare miniere din Atica, în viața economică a Atenei sporește considerabil rolul întreprinzătorilor meșteșugari, al negustorilor, al armatorilor, al cămătarilor, al cetățenilor ce slujesc în flotă. Politica lui Clistenes și Themistocles, exprimând cerințele obiectuale ale economiei Atenei, a avut un rol de seama pe linia înfăptuirii democrației al cărei organizator principal a fost Pericle. Confederația de la Delos, condusă de Atena, fusese în fond o alcătuire pusă în slujba intereselor posesorilor de averi mobiliare din Atena.

Democrația ateniană a fost purtătoarea intereselor tuturor acestora, ca una care era singură în stare să le satisfacă nevoile economice. Deținătorii de averi mobiliare, beneficiarii producției meșteșugărești, negustorii și armatorii – sprijiniți de un număr însemnat de oameni liberi ocupați în întreprinderi și în flotă, ca și de unii țărani înstăriți – sunt interesați în suprimarea privilegiilor vechii aristocrații funciare, câte mai rămăseseră, și, drept condiție indispensabilă în acest scop, în răsturnarea radicală a puterii lor în

cetate.

Cu cât ascensiunea economică a păturilor „de jos”, menționate, a fost mai puternică, cu atât contrastul de interese a fost mai viu și rezistența aristocrației mai intensă. De aici și duritatea conflictului, a ciocnirii dintre demos-ul atenian, de o parte, și aristocrație, de alta, conflict care e. socoteală în cea mai mare parte de tensiunea consemnată adineaori.

2. Cucerind puterea în anul 443, Pericle avea să definească ceva mai târziu orientarea ideologică ce caracteriza, după părerea lui, noul regim, în spiritul cuvântării pe care i-o atribuie Tucidide în această temă și din care am extras propozițiile înscrise în fruntea acestor rânduri.

Democrația ateniană urmează a fi apreciată în ultimă instanță prin prisma valorilor, atât de substanțiale, pe care le-a promovat. Dar cuvenita prețuire a acestor valori nu trebuie să împiedice constatarea că Pericle exagera virtuțile regimului său. Dacă aruncăm o privire lucidă asupra epocii, că ne va apărea mai contrastant colorată decât cum se înfățișează în cuvintele puse pe seama strategului atenian. Este o democrație sclavagistă ce se întemeiază pe munca unui mare număr de sclavi. Aceștia reprezintă Imensa majoritate a celor care au drept ocupație munca manuală, dar pe ei Pericle nu-i are în vedere. Egalitatea în fața legii este rezervată exclusiv cetățenilor, în timp ce populația a aproape 200 de cetăți „asociate” este jefuită și terorizată de atenieni; echilibrul politic e cu totul relativ, labil, sistematic amenințat de luptele politice interne și de războaiele externe.

Succesul politic al demos-ului atenian, efect al succeselor sale economice devenite hotărâtoare și care a avut o influență binefăcătoare asupra progresului literaturii, artelor și filosofiei grecești, s-a întemeiat pe ciocniri violente între forța contradictorii, și aceasta și-a lăsat amprenta asupra tuturor valorilor spirituale făurite în această epocă. Puterea democratică satisfăcea aspirațiile stăpânilor de ateliere meșteșugărești, ale armatorilor, ale negustorilor – și proprietarilor agricoli mijlocii, dar era privită cu scepticism de o masă destul de mare de țărani liberi (mici proprietari) ai Aticii și nu mulțumea pe deplin sărăcimea, care ar fi dorit reforme mai radicale¹.

1 Istoria Universală, vol. II, sub reci. S. I/. Utceako și colab... Buc. 3959, Editura Științifică, p. 38.

Prin inițierea ele vaste lucrări publice, prin numărul mare de

cleruhii trimise pe teritoriul aliaților, presiunea sărăcimii era periodic și parțial atenuată. Revoltele „aliaților” erau în cele din urmă lichidate. Teroarea în a cărei menținere erau interesate toate păturile clasei dominante – deasupra divergentelor dintre ele – apăra statul de răscoale ale sclavilor. Rămânea însă ura antidemocratică a partidului aristocratic. Independent de menționatele limite ale democrației, aceasta apărea amenințătoare pentru aristocrați, care înfruntau guvernul democratic și complotau împotriva lui, încercând să profite de pe urma actelor sale de slăbiciune. Asprimea conflictului e evocată pregnant – spre a lua un exemplu – de epitaful de pe inormântul tiranului Critias, care deși aparține unei date ceva mai târzii, e totuși caracteristic și pentru starea de spirit a aristocrației din vremea lui Pericle: „Acest monument este dedicat oamenilor curajoși care, deși pentru puțin timp, au stăvilit totuși desfrânarea nerușinată a afurisitului popor atenian” 1. Când, la sfârșitul secolului, Lyslas va înfiera în pledoaria sa împotriva lui Eratosthenes. fărădelegile acestuia și ale lui Teramenes, cuvintele sale ne vor apărea ca biciuind întreaga politică a aristocrației ateniene, Sistemul democratic nou creat chema masele de oameni liberi la conducerea statului. Calculul arată că din cei circa 30 – 35 de mii de cetățeni atenieni maturi, peste un sfert – aproape 10.000 – erau în permanentă angajați în îndeplinirea unor funcții publice ale statului²; în plus ei treceau mereu unii în locul altora, ceea ce făcea ca numai printr-un accident v mm cetățean să stea multă vreme în afara oricărei demnități.

Aceasta însemna că, după înlăturarea barierelor antidemocratice din trecut, straturi largi de cetățeni fără „blazon”, fără avere și fără experiență, erau presate să se instruiască, să învețe a decide în treburile politice fundamentale ale statului (în consiliul celor 500), să aplice justiția (în tribunalul celor 6.000 de heliasti), să rezolve proi După B s e h în e, l, 39... – y XIV 3

t Aristotel, Constituția Atenn, X-vi\, 6.

bleme administrative curente (sunt aproximativ 1.000 de mici funcționari) etc., și totodată să învețe să ia cuvântul în adunarea legislativă ca și în tribunale.

Noua viață politică aducea în discuție o serie de teme cărora exponenții intelectuali ai taberelor opuse le dădeau soluții opuse.

De o parte, mii de oameni simpli aveau nevoie de sprijin în acțiunea lor socială. Gânditorii apropiați de demos enunțau teze

teoretice care exprimau adevăruri noi, descoperite tocmai sub imperiul practicii sociale intense la care participau pătri sociale aflate altă dată în stare de somnolență. Democrit arăta că cetatea trebuie să fie condusă de oameni, în funcție de capacitatea lor, iar nu în funcție de originea lor (se subînțelege aristocratică), că regimul democratic, tânăr, are nevoie de sprijinul păturilor largi – cu excluderea sclavilor, se înțelege – și că în acest scop interesele, preocupările individuale trebuie la nevoie să fie forțate să cedeze în fața interesului genera11 (al statului democratic). Protagoras proclama principiul după care oamenii simpli pot fi și trebuie să fie educați în așa fel încât să fie pricepuți „în treburile cetății... cu fapta și cu vorba” 2.

Din tabăra opusă porneau idei radical opuse. Sofistul Kallicles exprima punctul de vedere aristocratic atunci când, sperând să descurajeze pe democrați și să le paralizeze eforturile, spunea: „Natura însăși arată, cred, că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decât cel netrebnic, cel ce este mai puternic, decât cel ce este mai slab... Dreptul se definește prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab și stăpânește mai mult decât el... După dreptul naturii, și boii și toate celelalte bunuri ale celor mici și fără putere sunt ale celor mari și puternici. Acesta este adevărul” 3.

3. Intră în scenă probleme teoretice noi, aspecte noi în lupta dintre ideile filosofice. Gânditorii epocii simt nevoia

1 Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 55 B/252, 258, 259. * Platon, Protagoras, 319 A, trad. Ș. Mironescu. 8 Pi a t oii, Gorgias, 483 D-484 C, trad. Al. Chek.

unor clarificări de principii, susceptibile să susțină în acțiunea lor socială oameni, altă dată neluați în seamă, acum când, deșteptați dintr-o lungă somnolență, simt politicul și socialul intrat în ordinea imediatității. Ei sunt chemați spre acțiune și trebuie să facă față exigențelor acesteia. Ki au a schimba legi și a propune altele. Apare însă o dificultate teoretică: nu cumva legea normativă e inviolabilă ca și ordinea naturii? Dacă da, cum se poate justifica schimbarea ei? Dacă nu, cum rămâne cu tradiția care o declară sacrosanctă? * De aici, problema raportului dintre omul chemat să fie legiuitor și judecător, de o parte, și societatea-stat, de altă parte, în procesul activității colective, cugetarea filosofică ajunge să se maturizeze îndeajuns, încât, să simtă nevoia să înțeleagă și temeiurile acestei maturizări. Problema educabilității apare și ea pe ordinea de zi, dar nu ca o problemă „ex

cathădra", ci ca una a vieții practice. B un fapt că, în mai mare măsură ca oricând, cetățenii oameni simpli ai Atenei învață, se cultivă, se educă, iar problemele pedagogice devin probleme sociale de prim ordin.

Prefacerile de ordin economic-social determină și o anumită modificare a concepției asupra obiectului filosofiei. Cicero spune prin intermediul personajului său Varro că în această epocă filosofia a coborât din cer pe pământ¹. Expresia a fost reluată adesea până în zilele noastre, în măsura în care această expresie tinde să sublinieze importanța filosofică nemijlocită manifestă, pe care o capătă problemele omului ea e justificată. Ea ne spune că filosofia răspunde în mod pozitiv apelului ce-i venise din adâncurile clocotului social, apel care ia o formă satirică în acele cu

— Fustei de Coxilanges, care observi că legea era socotită a avea caracter divin, afirmă că fiu s-a pus și nu se putea pâine probk uia abrogării ei (Va. La câte antique, Paris, Hackette, 1923, p. 222). În realitate lucrurile nu stau astfel. De pildă, în discursul lui Ando-kid.es de apărare împotriva acuzației de sacrilegiu e vorba, între altele, tocmai de abrogarea legilor lui Dracon și Solon la care se referă, și F. de Coulanges. La origine legea era socotită a avea caracter divin, dar aceasta nu face decât să evidențieze o dată mai mult complicațiile ideologice care stăteau în fața noilor guvernanți.

— Cicero, Academ. Sec., I, 4.

vinte prin care Aristofan cere filosofului să coboare din împletitura „sferelor înalte”, situate undeva între cer și pământ, și să se intereseze în primul rând de oameni.

Reamintim însă cele spuse referitoare la relația cu socialul, a filosofiei anterioare. Socialul își exercită rolul, fie global, asupra genezei conceptelor despre lume, fie – potrivit pluralității tipurilor de existență, în cadrul comun – asupra variabilului din domeniul orientărilor. Expresia lui Cicero și-ar pierde deci valoarea dacă ue-ar conduce spre concluzia că filosofia anterioară – materialistă sau idealistă – nu avea nimic comun cu aspirațiile sociale ale oamenilor. B descifrabilă, cum s-a văzut, funcția socială a gândirii ontologice din întreaga epocă veche, de la Thales la Empedocles, chiar dacă raportul apare la aceștia mai puțin direct.

4. În epoca clasică, sub presiunea efervescentei sociale care a fost menționată mai sus, social-politicul se impune în chip nou atenției

oamenilor. Schimbarea politică schimbă însăși ideea despre polis; particularitatea schimbării constă în faptul că acum fenomenul social-politic începe să fie gândit prin norme constitutive recunoscute ca specifice și, în acest sens, distincte. Faptul că acum este la ordinea zilei distincția dintre physis (natură) și nomos (lege) – volioe; nu este decât expresia acestei clarificări.

De pe pozițiile democrației, Democrit – gânditor al epocii clasice – e poate primul filosof care gândește în spiritul deosebirii calitative dintre natură și istorie și care nu neglijează cercetarea vreuneia din ele. Atomismul său e o concepție „pură” asupra naturii și cunoașterii, însoțită de o însemnată descoperire referitoare la istorie, privită în specificitatea ei. E unul din aspectele care denota spiritul „clasic” al gândirii sale. Hippocrates însuși, dedat preocupărilor medicale și părăd a nu vedea dincolo de ele, își spune cuvântul în probleme sociale și politice fundamentale, niniând distincții și orientări similare celor democratice. Alături de ceilalți contemporani, Socrate a început și el prin a constata existența dublei sfere de preocupări filosofice, cea referitoare la natură și cea socială. Constatând aceasta, el interzice omului să treacă dincolo de sfera socialului: „Oare credeți că ați adâncit îndeajuns cunoștințele asupra omului – întreba văocrate pe ceilalți filosofi – încât să vă încumetați să cercetați acest obiect (Kosmos-ul) P” 1.

5. Sfera social-umană care acum, în etapa clasică, se dezvăluie cugetătorilor, produce efecte răscolitoare. Ea tinde să se impună în prim-plan. La Socrate, bogăția ei va avea, alături de alte cauze între care și cele ideologice, un efect inhibitor. Câtă vreme cele două sfere apăreau indistinct ca una singură, filosofii nu au părut speriați de dificultățile străbaterii socialului. Columb a cutezat să pornească pe Ocean pentru că, dirijându-se după înșelătoarele dimensiuni ptolemaice ale continentelor, socotea distanța maritimă dintre Europa și Asia incomparabil mai mică decât era în realitate. Descoperirea socialului, a problematicii politice, etice, psihologice, pedagogice etc. f atât de complexe și bogate, alături de ansamblul problemelor cosmice deja tratate și mult disputate de filosofi, avea foarte probabil pentru Socrate ceva înfricoșător și lăsa deschisă temerea că cel ce pășește pe terenul cercetării socialului își epuizează forțele fără a mai putea trece și la cercetarea kosmos-ului.

La Platou, fascinația socialului face ca toate compartimentele

cugetării filosofice, inclusiv ontologia, gnoseologia și logica să fie incluse într-un sistem integral dominat de meditația asupra unor valori social-umane.

Exponenții filosofici ai tendințelor democratice promovează spiritul enciclopedic, în această privință stau mărturie opera lui Democrit, Hippias, Aristotel. După cum am relevat în altă parte, Platou devine și el enciclopedist la bătrânețe, odată cu Timaios, după ce a mlădiat în direcția atenției față de demos proaristocratismul din Statul. La magistrul Academiei și la alți cugetători ai vremii, enciclopedismul e un produs al aplecării asupra faptelor și teoriei sociale.

Subliniem faptul că diferențierea între social și natural, acuitatea trăirii sociale și politice vor permite filosofiei să

1 X e și-o f o ții. Amintiri asupra lui Socrate – L, 1.

privească mai concentrat și, implicit, să aprofundeze natura socialului și a omului social. Socrate va oferi contribuții utile în acest domeniu. Diferențierea va merge tot mai departe, spre conturarea mai accentuată a omului ca subiect cunoscător al obiectului real ce-l înconjoară și al propriei săi e subiectivități. Va progresa astfel și gnoseologia care, cu Socrate, Gorgias, Democrit, Platon, Aristotel, intră într-o fază nouă, intră din preistorie în faza istorică a dezvoltării sale.

6. Semnificativă pentru noua etapă a „descoperirii socialului” este și apariția, la aproape toți marii reprezentanți ai noii epoci, a unor preocupări referitoare la trecutul și destinul societății, la originea, esența și temeiurile aptitudinilor și instituțiilor sociale, întâlnim schițele unor „utopii”, fie sub forma unor relatări date ca evocări istorice, fie sub aceea, mai mult ori mai puțin sistematică, a proiectelor de reforme constituționale. Filosofi, medici și poeți se întreabă asupra condițiilor optime ale socialului nou descoperit. Asemenea preocupări se reliefează în scrierile lui Protagoras, Democrit, Euripide, la hipocratici, 3 a Platon și Aristotel.

7. Diversificarea problematicii filosofice, aprofundarea cercetărilor, îmbogățirea nuanțelor, înaintarea către conștiința dificultăților au loc în câmpul discuțiilor în contradictoriu. Una din dezbaterile ample care au stimulat degajarea în spirit autonom și tot mai aprofundat a ontologiei sociale a fost aceea dintre două orientări, instituite pe temeiul menționatei distincții physis-nomos și divergente între ele sub raportul invocării unuia sau altuia din cele două principii drept criteriu de legitimare a celei mai bune ordini în cetate. Cel care a

formulat primul tema acestei disjunctii a fost Archelaos.

Partizanii principiului pfn sis erau încredințați că întreaga realitate, fie cosmică fie social-uniană, e ordonată în spiritul unor norme inebranlabile, descinse din rânduieai universale, cu caracter divin. Asemenea norme s-ar fi întrupat și în străvechea lege nescrisa a cetății, sacră și inviolabilă, inspirând fără putință de eroare deciziile judecătorilor promovați din rîncăurile ancestralei nobilimi gentilice, ca și ale descendenților acesteia. Simpatizanți ai tradițiilor, ca Socrate sau Platon (cel puțin anterior dialogurilor de bătrânețe), sunt, fiecare în felul său, adepți ai acestui principiu: Socrate când laudă pietatea vechilor instituții și caracterul divin al comandamentelor drepte folositoare oamenilor, iar Platon atunci când cere filosofilor – guvernanți ai Statului Ideal – să se inspire din cunoașterea Ideilor, cu caracter absolut, imuabil, divin, care exprimă esența extrasocială, extraumană, ba chiar extramundană a oricăror decizii drepte privind viața polis-ei ori viața sufletească.

Partizanii principiului nomos aduc un punct de vedere nou. Criteriul în numele căruia urmează să se decidă dacă o normă diriguitoare, de ordin politic ori juridic, este bană nu ar fi cel al conformității cu prescripții sacre, sprijinite pe tradiție ori pe o prezumată voință a zeilor. Trebuințele și năzuințele oamenilor dintr-un moment determinat al vieții pldis-zi dau ele criteriul după care „lucrurile publice” urinează a fi considerate ca bune și drepte.

Semnificantul binelui, al legiuitului este cetatea, dintr-un moment determinat, așadar omul colectiv, conștiința societății, luată în mod concret-istoric.

Dezbaterile aduc în scenă variante în care unele enunțuri pot fi derutante. Atunci când, vorbindu-se de legi, se spune ca dreptul oamenilor de a decide asupra instituirii lor derivă din natura lor și a lumii, în fapt, dincolo de modul de exprimare, e contestat principiul physis în modul în care a fost desemnat mai sus. Când se face elogiul capacității legiuitorilor de a da legi bune și a le schimba, dând astfel expresie, dincolo de elementele variabile, unor principii absolute și imuabile, prin a căror autoritate se legitimează, inițiativele lor, aici, independent de aparențe, e în fond contestat principiul nomos în sensul celor consemnate; adineaori. Ceea ce distinge deci în principiu cele două poziții este criteriul social-istoric concret, variabil, prin opoziție cu criteriul cosmicului, anistoric, imuabil. Există și situații de

compromis teoretic asupra cărora nu mai stăruim.

1 Ap. X e n o f o n, Amintiri... I, 4.

Pe fundalul legitimării poziției teoretice de adeziune la principiul nomos, se va contura în etapa clasică o primă filosofie a omului, înțeles ca entitate având „virtutea” sa, adică un ansamblu de determinări prin care se conturează căile fi te-a specifică de om. În măsura în care, de la un filosof la altul dintre clasici, se vor evidenția aceste determinări, în autenticitatea lor, vom putea vorbi de un anumit umanism al etapei clasice. Elanul spre om va duce spre statorniciri de seamă, care însă vor gravita toate în jurul universalului uman, absolutizându-l și neglijându-se sau minimizându-se deocamdată tema s-ngerărilor indivizilor umani. Depășirea acestui stadiu va fi abia opera etapei eleniste. Nu vom pregeta totuși să constatăm că în filosofia greacă clasică se afirmă începutul istoriei umanismului din cugetarea europeană.

8. Se conturează deci o nouă etapă în dezvoltarea filosofiei în vechea Grecie. De obicei, în istoriografia filosofiei, ea e legată de numele lui Socrate, în timp ce etapa anterioară e denumită presocratică. Dar epoca cea nouă, sub raportul caracterelor ei specifice generale, este în egală măsură deschisă de Socrate, de Democrit, de Protagoras, de hippocrati. Este epoca diferențierii filosofiei sociale de ontologie, apoi a gnoseologiei, de o parte, de filosofia socială și ontologia, de altă parte. Este, prin Gorgias, Socrate, Platon, Aristotel etc., un nou moment în istoria gnoseologiei, a logicii, a dialecticii; prin hippocrati, e o etapă nouă în istoria observației experimentale; este, prin Democrit și Aristotel, o etapă nouă în istoria cunoașterii științifice și în istoria teoriei societății. Prin Protagoras sau Democrit, o fază superioară în istoria ateismului. Noua fază e socratică, democritică, hippocratică, este faza ciocnirii unor idei noi, faza unor cuceriri aparținând unei pleiade filosofice, care alături de remarcabili poeți și dramaturgi, artiști plastici, istorici, cercetători ai naturii și oameni politici, au răspuns unei grandioase chemări sociale, și i-au răspuns în chip remarcabil de productiv.

„Cuvântul este timbra acțiunii” (Democrit) „în afară de Democrit, niciun filosof (de până acum) nu a pătruns cu gândirea lui dincolo de suprafața lucrurilor. Democrit însă a gândit despre toate. ba chiar și asupra măsurii în care se deosebește un lucru de celălalt”.

Aristotel, De gen. et corr., I, 2, 315 a 34.

1. Dintre gânditorii trecutului, unii se fixează în atenția noastră prin influența exercitată în vremea lor, influență pe care însă din perspectiva zilelor noastre nu o mai putem justifica. Alții, care n-au ieșit din umbră în timpul vieții lor, au început să crească abia după moarte, primind pentru gândirea lor doar din partea istoriei omagiul pe care i l-a refuzat contemporaneitatea.

Democrit din Abdera (aprox. 469 – 370 î.e.n.) reprezintă unul din cazurile rare din istoria filosofiei în care un gânditor înălțat pe pedestalul venerației publice de către înșiși contemporanii săi, rămâne acolo vreme de milenii, iar critica zilelor noastre nu face decât să-l înalțe și mai sus, ținând seama și de vastitatea operei create de el și de prestigiul dobândit în ochii contemporanilor și – mai presus de orice – de însemnătatea perenă a descoperirilor sale.

Opera lui, a cărei întindere și complexitate – după mărturiile celor vechi – o egala pe aceea a lui Aristotel, a fost creația unui integru, curajos și activ novator și polemist.

Din cele aproximativ o sută de lucrări scrise de Democrit, mai exista foarte puțin pe timpul lui Sextus Bmpiricus (sec. II e.n.).

2. După cum se știe, cei vechi și mai ales Aristotel obișnuiau în marea majoritate a cazurilor să se refere la concepția lui I/eucippos și Democrit în mod indistinct. Dat fiind că și nouă azi ne este aproape imposibil să cunoaștem precis aportul fiecăruia, vom prefera de cele mai multe ori, în textul de față, să vorbim despre gândirea lor comună. Dar nu uităm că meritul elaborării ei minuțioase și al amplitudinii tematiche revine în primul rând lui Democrit, despre care Marx și Engels au spus că a fost „cea dintâi minte enciclopedică „la greci” 1.

Despre istoria Abderii ca și despre viața lui Democrit știm puține lucruri. Pentru înțelegerea funcției istorice pe care a îndeplinit-o concepția de ansamblu a celor doi filosofi abderitani trebuie luat în considerare următorul aspect: Abdera fusese înființată de coloniști din cetatea ionică Klazomenai, devenise un oraș comercial, ba chiar punct de trecere al drumurilor comerciale care duceau spre Orient și se afla, în epoca de care ne ocupăm, sub sfera de influență a Atenei. Ba aparținea „imperiului” acesteia. Democrit însuși locuiește câțiva ani în Atena. După cum se știe, conflictul dintre democrație și aristocrație căpătase în a doua jumătate a sec. al V-lea, caracter, să-i spunem, „interstatal”, astfel încât, în jurul celor două poziții politico-ideologice opuse, se polarizau gânditori din toate cetățile

angajate sub o formă sau alta în același proces istoric.

Or, istoria Atenei ne este mai bine cunoscută și se pot considera cele spuse referitoare la cetatea atică drept adecvate spre a desluși indirect și apariția gândirii lui Democrit, deoarece este infinit probabil că aceasta aparține unui ansamblu suprastructural comun Atenei și Abderei, corespunzător unor condiții și conflicte economice analoge².

3. În ajunul maturizării gândirii filosofice a lui Democrit, istoria categoriei de materie mersese până la punctul în care, odată cu Anaxagoras, diversitatea concretă a lumii materiale era redusă la ea însăși, ceea ce, în fond, lăsa deschisă problema unității materiei, în concepția anaxagorică unitatea materială a lumii rămânea o intenție, defectuos realizată din punct de vedere teoretic.

1 Ideologia germană, B.S.P. I/. P., p. 140.

2 „Democrit... a fost ideolog al cercurilor negustorești și meșteșugărești ale clasei stăpânilor de sclavi”, se spune în Hemopufl noMtnu – WCKUX yie Htui, sub red. C. 4>. KeqeKbHH H.T.H. OCKHH, Mocnea, 1955, f. y. K). JL, p. 45.

Cum putea fi unificată lumea calităților diverse, fără anihilarea, la rândul lor, a acestora din urmă? Atomismul soluționează problema astfel: lucrurile sunt formate din particule materiale foarte mici, identice în substanța lor sau, mai corect spus, identice în lipsa lor de particularitate fizică și a căror asamblare în proporții diferite constituie lucrurile, întreaga realitate. Atomii sunt indivizibili*, căci divizibilitatea lor infinită ar implica probabil, dispariția lumii materiale însăși 1. Duritatea lor exprimă faptul că ei sunt ceva (Sev), că au caracterul de existent, că sunt imuabili și indestructibili. Diversitatea lucrurilor se explică. prin faptul că atomii au diferite figuri (configurații), că, în agregate, așezarea lor reciprocă diferă după ordinea în care se află, sau după poziția lor. Se pare că și mărimea lor variază. Hi nu sunt practic perceptibili prin simțuri, dar aceasta doar datorită micimii lor și slăbiciunii simțurilor noastre; sunt însă principial perceptibili și sunt numiți tocmai de aceea și co-a-sdwa, adică lucru ce este, în principiu, vizibil sau tangibil (corp) 2. Astfel atomii, care nu prezintă vreo particularitate calitativă”, dau naștere prin acumulare cantitativă, prin jocul poziției și al ordinii lor reciproce, diversității calitative a lumii. Nu intrăm aici în analiza chestiunii, mult controversate, dacă atomii sunt

— Va. referitor la controversele contemporane asupra opiniei

democritice: H a n's Joachim K r a în e r, Platonismus u. hellenistische Philosophie, Berlin, New York, De Gruyter, p. 267 sq., cum și argumentele de text ce îndreptățesc părerea asupra determinației de mimn atomic la Democrit, de ordin atât ontologic cât și fizic, la p. 276.

1 Va. În acest sens, W. C a pe 11 e, op. cit., p. 284 – 285.

2 Va. A. R i v au d. Le probleme du devenir et la notion de la mǎ-ñiere dans la philosophie grecque... Paris, Alean, 1906, p. 265.

**** Această determinație nu are caracter absolut. P. N i z a n, în Le matirialisme antique. Paris, Ed. Soc. intern., 1936, p. 38, atrage atenția, în mod îndreptățit, asupra faptului că atomiștii nu au mers până la capăt în cuantificarea atomilor. Ei păstrează unele diferențe calitative. Nizan are în vedere „rezistența în fața vidului”. Ni se pare că trebuie ținut seama, în primul rând, de deosebiri ca acelea ce marchează unii atomi prin asprime și alții prin netezime (cu consecințe calitative perceptibile) și mai ales particularitatea ce-și pune pecetea asupra atomilor rotunzi și subtili și care ar genera însușirea calitativă de a da naștere vieții, psihicului liman, gândirii.**

diferențiați și prin greutate. Diltthey explică de ce, fără ca atomii să aibă greutate, în unele texte se vorbește despre „căderi” 1.

Însușirile atomilor: figură, ordine, poziție, mărime sunt însușiri de ordin exterior. Duritatea lor nu este decât negativitate, este rezistența față de o acțiune exterioară de distrugere sau despicare, ea angajează de asemenea exterioritatea. Atomul e tocmai de aceea denumit și i-iu-idea –, termen care se aplică mai întâi figurii atomului și apoi, prin extensiune, atomului ca atare. Inițial ideea înseamnă imaginea asupra căreia se opresc privirile. Atomul este deci configurație. Chiar dacă am dori să admitem că nota de greutate ar fi implicată în unele referiri, și încă ea nu ne-ar apărea legată vreodată de substanța atomilor, ci exclusiv de cea de mișcare a lor, așadar de un factor considerat de atomiști a fi extrinsec atomului. Acesta n-are structură, în sensul că e finitudine absolută. Este omogen și inert. S-a observat că atomul școlii din Abdera e construit în mod analog existentului eleat. Noțiunea unui atom, în același timp material și lipsit de inferioritate, adică „epuizat”, este una din obscuritățile majore ale atomismului.

Infinit probabil, în mintea atomiștilor a existat ideea că diferențele calitative dintre lucruri trebuie explicate prin unități a căror construcție internă să nu mai aibă nevoie de vreo explicație, cu

alte cuvinte să nu existe. Bi căutau lucrurilor o cauză ultimă, care să nu mai pună problema vreunei alte cauze mai profunde. Se înțelege de la sine că nici nu ar fi putut merge mai departe, într-un moment în care însăși această genială soluție a atomului este obținută nu pe cale experimentală – cale care vreme de încă două milenii și jumătate va continua să refuze omului a dezvălui ceva în această privință –, ci pe cale pur speculativă. O asemenea soluție, care indică un punct-terminus în cercetarea de profunzime a materiei și a cauzelor, este nondialectică.

1 Wilheltn Dilthey, Introduction a l'étude des sciences humaines – S, Paris, P.U.F., 1942, p. 218 – 219.

Atomul este, așadar, conceput în chip eleat. Totuși, o semnificativă deosebire între atomism și eleatism. Ksențiai înțeleatism este negarea vidului și – consecutiv – a mișcării, de unde caracterul nondialectic al întregii doctrine. Esențială, în atomism, este teza după care realitatea este compusă, cu drepturi egale, din materie și vid, din existent și „nonexistent”, ceea ce va avea consecințe însemnate din punct de vedere dialectic.

4. Până la atomiști, vidul era confundat cu atrul sau pur și simplu ignorat. văe considera ca nimic încorporai nu poate fi admis, existența implicând neapărat corporalitate. Dintr-un text aristotelic rezultă că atomiștii înțelegeau prin vid nu aerul, ci ceva în care nu există niciun fel de corp¹. Or, după cum observă J. Bernal², a fost un mare curaj; din partea filosofului grec de a fi introdus în știință noțiunea de vacuum, care repugna contemporanilor săi și care chiar și în vremea Renașterii va continua a îi negată de fizicieni. Aici nu interesează problema dacă poate sari nu exista spațiu fără materie. Pentru epoca lui Democrit, în această descoperire importante erau trei lucruri: a) distincția dintre aer și vid; b) recunoașterea existenței obiectuale a spațiului, implicată în teza sus-menționată, chiar dacă vidul atomiștilor nu poate fi confundat cu spațiul fizicii moderne; c) distincția teoretică dintre categoriile de spațiu și materie, implicată de asemenea în enunțarea filosofilor din Abdera.

Dar tema timpului? Filosofii acestor epoci, inclusiv Democrit, admit spațiul dar nu și timpul ca notă esențiali: a ființării materiei. Pentru Democrit, spațiul e „reversu ontologic al materiei”, dar în privința timpului, arat; Harold Johnson, deși indispensabil, e mai degrabă ui: „accident”, în sensul de a nu fi considerat „un ingredient

esențial a ceea ce este lucrul” 3.

1 Aristotel, Fizica, IV, 6, 213 a.

2 J. „D. Bernal, Science în history, Iondon, 1954, trad. Însă. Moș ceva, 1956, p. 107.

8 H.J. John s-o u, Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato and Aristotle, în „Journal of the History of Ideas”, XXVIII 1 – 1967, p. 7.

5. Mișcarea e universal prezentă. Ar avea diferite cauze. E inerentă vârtejului de atonii care precede formarea oricărui Univers sau, cum precizează Robiri, ca efect al vidului, care, neopunând rezistentă, face ca atomii să nu fie în situația de a nu se putea mișca. O a doua cauza, să-i spunem „activantă”, e cea a ciocnirii dintre atomi, după cum relevă în mod explicit Actios¹. O a treia cauză e atracția dintre cele asemănătoare. Democrit crede aceasta, spre deosebire de Empedocles, la care atracția există între neasemănătoare, în fine, o cauză mai subtilă, datorită figurii: atomii rotunzi sunt mai mobili. Având o mobilitate superioară celorlalți atomi, gratie rotunjimii, ei constituie sufletul, iar acesta mișcă trupul omului, după o primitivă formulare care identifică viața cu mișcarea. Subliniem că în toate aceste cazuri mișcarea apare ca atribut al masei de atomi. Aceștia se opresc atunci când participă la anumite agregate, cu caracter vremelnic, în timp ce mișcarea e o proprietate spontană a atomului, nemișcarea vine din împrejurări exterioare, când, de pildă, atomul este oprit de alt atoni asemănător. Deci oprirea e vremelnică, iar mișcarea e veșnică. Consemnăm teza modernă a subordonării echilibrului față de mișcare. De notat că teza heraclitică a universalității mișcării și armoniei nu ajungea la o definire expresă a caracterului subordonat al echilibrului, cum apare ea la atomiști. În privința cauzei fundamentale a mișcării, școala din Abdera își interzisesese accesul spre o soluție dialectică, în momentul în care imaginase un atom inert, uestccp-tibâl, prin urmare, să înmagazineze forțe contrarii; un atoni fără inferioritate, care excludea prin urmare ab iniția posibilitatea prezumării unei cauze interioare a mișcării. Cercetarea concretă a cauzelor diferitelor mișcări reprezintă un act instructiv, dar limitat. Filosoful im merge mai departe, spre a cerceta, dincolo de cauzele variatelor mișcări, condiția ce generează orice mișcare, mișcarea a). atare. E adevărat că atomismul se află în acest punct pe o poziție care, din punct de vedere dialectic, e superioară celei aristotelice și, într-o

anumită măsură, celei a lui Bmpe

1 Actios, Opiniile filos., I, 23, 3.

docles: deși exterioară atomului, nu e extrinsecă masei atomice, deci materiei atomice. Ambiguitatea teoretică reflectă o ambiguitate ontică: forța de atracție-repulsie, viteza superioară a atomilor mobili impune existența a ceea ce Mugler numește o „energie cinetică a atomilor” 1; totodată, constituția atomilor exclude orice sursă, orice câmp al unei atare energii. Ia atomisti, mișcarea ca atare rămâne un dat nedemonstrabil și nedemonstrat.

O contribuție interesantă a atomiștilor în problema mișcării reiese dintr-un text al lui Simplicius², în care se spune că, după părerea atomiștilor, mișcarea de deplasare este „mișcarea primă, singură atribuită elementelor (adică atomilor), în timp ce celelalte mișcări sunt atribuite doar lucrurilor născute din elemente (atomi)”; asemenea „alte” mișcări sunt arătate a fi: creșterea, schimbarea, nașterea, dispariția. V.B. Timosenko analizează acest text³, și constată că, după Iyeucippos și Democrit, există două feluri de mișcare, una simplă, proprie atomilor, și alta mai complexă, proprie corpurilor formate din atomi. Constatarea e acceptabilă, dar trebuie, credem, completată. Spre deosebire de Timosenko, credem – dacă Simplicius redă exact ideea abderitanilor – că potrivit acestui text, atomistii au intuit transformarea unei mișcări în alta. A doua categorie de mișcări apare, e adevărat, doar după agregarea atomilor, dar agregarea e un efect al mișcării simple, astfel că mișcarea complexă apare ca derivată indirect din cea simplă.

6. Principiul cauzalității ocupă, după cum au observat și cei vechi, un loc de prim-plan în sistemul atomist, fiind mai prețios decât „tronul Persiei”, după o expresie a lui Democrit însuși. Existau soluțiile idealiste, anume, pe plan ontologic finalismul Socratic, iar pe plan gnoseologic poate

1 C. h. Mugler, Pluralisme materiei ei pluralisme dynamique dan la physique grecque d'Anaximandre a ipticure, în „Rev. de Philol., d lit. et d'hist. anciennes”, XXXV, 1, 1961, p. 76.

2 Simplicius, Comentariu, la Aristotel, Fiz., VIII, 9 261 b 24.

3 B.E. T H M o în e H K o, O xapa Ktnepe.

În „Bonpocbi 4>Hiioc04) Hă”, nr. 3, 1954, p. 78 – 88.

scepticismul îmi Gorgias. Atomiștii au respins asemenea tip de

soluții, cum rezultă spre exemplu din poziția lor în problema calităților. Părerea lui de Ruggiero, care afirmă că ar exista la atomiști un apel disimulat la finalism³, ne apare nemotivată.

Orientându-se în sensul fizicii atomilor, ei se angajau pe un teren nedestelenit, așa că nu trebuie să ne surprindă faptul că adesea logica argumentării șchioapată. Independent de aceasta, ei rămân, în istoria categoriilor cauzalității, primii constructori ai conceptului de cauză.

Punctul lor de plecare constă în admiterea faptului, recunoscut și de atâția dintre predecesorii lor, că în lume există o ordine unitară, care face ca legăturile dintre evenimente să se desfășoare cu necesitate. Kosmos-ul e tocmai expresia acestei unități de ansamblu cu caracter necesar. Necesitatea rezulta din simpla existență și acțiune spontană a elementelor materiale (atomii). Sunt concludente în acest sens mărturiile lui Aristotel, care arată că, după atomiști, „cauza lumilor e de la sine”² și a lui Actios, care notează că Democrit indică drept esență a necesității, rezistența, mișcarea materiei și ciocnirile dintr-însa”³. Până la Democrit ideea de armonie a Universului nu a fost lipsită de unele aderente mitice. Acest caracter mitic putea avea în principiu un dublu caracter: afirmând o origine mitică, după cum se manifestă la orfici; indicând un sens teleologic al lumii, ca în pythagorism. Atomiștii sunt preocupați să elimine ambele accepțiuni, în ce privește prima, sunt concludente cele arătate până acum; în ce privește cea de-a doua preocupare, ea este re\rată într-un text al teologului creștin Lactanțius, care se arată nemulțumit de faptul că Democrit respinge orice providență. Dar aici, primul impas: filosofi abderitani nu știu să explice cauza concretă a armoniei, nu știu să întemeieze cauzalitatea pe structuri și forțe

1 G u ido de Ruggiero, La filosof ia, greca, vol. I, Dalie origini a Platone, B ari, 1950, G. Laterza & Figli, p. 168.

2 Fizica, II, 4, 196 a, unde acest „de la sine” este substantiv, factor: 76 afoijia Tov – fa autdtnaton (D., Vers. 55 A 69).

„A e ți-o’s, Opin. jilos... I, 26, 2.

concret determinate, astfel că „noțiunea de cauzalitate are la Democrit caracter simplist, fatalist”¹.

Atomistii insistă asupra faptului că orice lucru are o cauză. Atunci când Democrit spune că invocarea întâmplării e o vorbă goală menită să ascundă ignoranța, el are în vedere în mod evident lipsa de

cauză, iar nu sensul modern al termenului de întâmplare. În acest punct dăm peste o idee care, la prima vedere, surprinde. Democrit, care afirmă caracterul absolut al cauzalității, pare să fi admis la această regulă o excepție, una singură, ceea ce avem impresia că l-a mirat pe Simplicius. Kosmos-ul – probabil că fiecare din nenumăratele kosmos-uri – se formează din întâmplare, adică, în sensul lui Democrit, fără cauză, din massa eternă de atomi. Nu credem că e vorba de o defecțiune logică, ci de o idee care pare a fi avut un sens profund. Mișcarea atomilor reprezintă, după părerea abderitanilor, o cauză suficientă spre a explica toate schimbările ce au loc în kosmos, fără a se face recurs la divinitate. Afirmarea cauzalității are așadar o semnificație antiteologică. Dar se va putea pune întrebarea: din ce cauză, din vârtejul primordial de atomi apare și se desfășoară la un moment dat un proces de constituire a ordinii armonioase a kosmos-ului? O cauză exterioară materiei? Ba ar trebui să aibă caracterul unei forțe inteligente, mitice, iar atomismul nu se acomodează unor astfel de soluții. Cauzalitatea nu are început, afirmă Democrit, dar pentru formarea kosmos-ului nu e nevoie de nicio cauză specială, ci doar de o întâmplare oarecare. Presupunem că renunțarea la cauzalitate a apărut aici ateistului ca singura cale de ieșire din impas. Aici, după cum vedem, negarea cauzalității e cea care are semnificație antiteologică. Un argument per a contraria în sprijinul acestei interpretări ni-l oferă mecanismul logic care avea mai târziu să-l conducă pe Aristotel la prezumarea primului motor, de natură divină.

În fine, o observație pe care ne-o sugerează un text aristotelic. Democrit, scrie Stagiritul, spune că „ceea ce este activ

—3

1 M.A. D în n i k, în Hemopux \$>uAocoepuu, t. I, MockBA, 1957, p, 97.

și ceea ce este pasiv sunt tot una, adică de aceeași natură. Căci (altminteri) ... nu ar fi posibil să acționeze unul asupra celuilalt”-1. Probabil că intenția principală a acestei enunțări era de a evidenția substratul comun pe care trebuie să se manifeste cauza și efectul spre a putea înfăptui relația cauzală. Este însă tot atât de adevărat că în acest fel relația era transpusă în domeniul înțelegerii unității și reciprocității dintre cele două categorii, premisă indispensabilă înțelegerii ulterioare a raportului dialectic dintre ele. Așadar, moment

nou în istoria dialecticii cauză-efect.

7. Prin atomism trecem într-o etapă nouă în istoria categoriei de materie, deosebită de momentele proprii etapei vechi și imediat premergătoare celei aristotelice.

Ne explicăm. Dacă aruncăm o privire asupra stadiului anterior, observăm că la materialistii ionieni, la eleați, la Empedocles și Ariaxagoras, concepția asupra materiei include, în mod firește indistinct pentru ei, trei teze pe care cercetarea noastră le disjunge: a) recunoașterea, de obicei implicată iar nu explicitată, a faptului că toate lucrurile au însușiri comune cu caracter obiectual: rezistența pe care o «pun, necreabilitatea, indestructibilitatea, mobilitatea, perpetuitatea; b) că lucrurile au aceste însușiri datorită faptului că ar fi în fond transformări ale unui anumit ce care, luat în specificitatea lui concretă, este purtătorul tuturor acestor însușiri; c) acest ce este una din substanțele fizicale pe care le constată experiența curentă, substanță calitativ determinată, presupusă a sta la originea tuturor celorlalte substanțe: apa, aerul, pământul, focul – una, toate, sau unele din ele laolaltă – sau ceva de genul lor care nu e tot una cu ele, sau un număr foarte mare de substanțe în genul lor.

Dacă, în comparație cu teoriile din acest stadiu, să-i spunem preclasic, avem în vedere concepția aristotelică asupra materiei, atunci meritul de seamă al autorului Fizicii este acela de a fi recunoscut faptul că ansamblul dat de determinări – comunitatea unor însușiri esențiale ale obiectelor perceptibile, increabilitatea și indestructibili

1 Aristotel, De gen, et corr., I, 7, 323 b.

tatea lor – poate și trebuie să fie privit în mod independent de „existența individului particular” 2, că deci ele pot exprima materialitatea fără a se mai asocia unui ce, care să fie, în specialitatea lui concretă, purtător al acestor însușiri. Deci, lui Aristotel, spre a defini materia, i-a fost suficientă prima din cele trei teze notate de noi, izbutind, astfel să desprindă acele determinații de specificul concret care apărea în mai mică sau mai mare măsură în teza a doua și a treia, și elaborând astfel noțiunea abstractă de materie.

Dacă acum luăm în considerare teoria atomilor, ca teorie nu fizică, ci filosofică, a materiei, atunci ne apare a constitui, treapta intermediară între etapa preclasică și cea aristotelică, în adevăr, atomiștii consideră și ei determinările generale notate mai sus în cadrul primei teze, apoi, spre deosebire de Aristotel și la fel ca

predecesorii lor materialişti preclasici, leagă aceste determinări de un substrat concret-determinat ca entitate perceptibilă, atomul; dar ei au buna inspiraţie de a se opri aici şi izbutesc să se libereze de al treilea moment, nemailegând caracterul perceptibil al atomului de o anumită determinaţie calitativă a materiei, dată de experienţă. Atomul este obiect sensibil, dar numai principial sensibil, fără ca să coincidă în determinaţiile lui cu vreuna din substanţele materiale în care se diversifica din punct de vedere calitativ materia. Este perceptibil, dar numai teoretic şi în acest sens, abstract perceptibil. Subliniem trăsătura perceptibilităţii atomului, împotriva, părerii lui M. Solovine³, după care atomii nu ar fi realităţi ontologice; Solovine confundă calea logică ce a condus pe atomisti la conceptul de atom cu esenţa atomilor, cârteşte de ordin obiectual.

Dar, pe de altă parte – şi acest lucru nu poate fi negat, ci este, dimpotrivă, de însemnătate capitală – atomii sunt abstract perceptibili. Hi nu mai reprezintă aşadar extinderea abuzivă asupra reprezentării materiei, a unei calităţi sau a unui anumit număr din calităţile substanţelor fizicale.

1 Aristotel, Fizica, J, 9, 192 a 25 sq.

2 Ibidem, I, 1, 191 a 10 sq.

8 Maurice Solovine, Democrite, Paris, 1928, Alean, p. XLIV

Atomul nu este o oarecare substanţă care, pe fundamentul calităţii ei diferenţiate, să poarte determinaţiile menţionate mai sus. El este entitate ontologică recunoscută pe calea sintezei logice a determinaţiilor de increabilitate, indestructibilitate, capacitate de a opune rezistenţă, mobilitate, perceptibilitate, plus simplitate – „limită”. Această sinteză e presupusă a corespunde unei realităţi obiectuale, dar drumul elaborării ei în mintea filosofului e cel al abstracţiei logice, acelaşi drum pe care va apuca, după ato-mişti, doar Aristotel, spre a elabora noţiunea abstractă a materiei. Rivaud, care nu recunoaşte vreo teorie a materiei la înaintaştii lui Democrit, admite că la atomisti avem „se pare, o teorie a materiei” 1.

Faptul acesta al descalifierii – deşi nu totale – a atomului avea o mare însemnătate teoretică pentru interpretarea diversităţii calitative a lumii. Cu cât anumite unităţi elementare sunt în mai mare măsură lipsite de determinare calitativă, cu atât sunt ele susceptibile de a explica o mai mare diversitate calitativă. Această dialectică a cantitativului şi calitativului este lesne de înţeles: dacă atomii ar fi

diferențiați din punct de vedere calitativ, atunci numărul de calități din lume s-ar limita, în mod necesar, la numărul de calități date, de atomi, iar lumea ar apărea imuabilă. B tocmai, *mutatis mutandis*, soluția anaxagorică. Pentru că nu sunt diferențiați calitativ, ci mai mult sau mai puțin identici cu ei înșiși (cu anumite rezerve, făcute mai sus), ei sunt susceptibili de a da naștere unui număr infinit de calități, a da naștere unora mereu noi, susceptibili de a sta, indestructibili, la baza unei lumi în eternă schimbare și înnoire. Sub impresia cunoscutei imagini a lui Aristotel, care compară atomii cu niște litere, vom spune că între homoiomeriile lui Anaxagoras și atomi este oarecum deosebirea dintre scrierea ideografică și cea alfabetică. Atâta vreme cât semnele exprimă idei, un număr dat de semne redă un număr dat de idei și nu poate reda mai multe. Ca semnele să poată reda orice idee, ele trebuie în prealabil să piardă orice sens logic particular, propriu.

1 A. Rivaud, op. cit., p. 175.

Cu aproximativ 25 de litere se poate exprima un numai covârșitor mai mare de cuvinte-idei decât cu zeci de mii. de ideograme. văă punem în locul semnelor-idei calitățile lumii obiective, să punem în locul literelor atomii și atunci valoarea atomismului, sub aspectul care e cercetat aici, se va impune cu evidentă.

Desprinzându-se de calitate, redându-ne o teorie a cantității și a cantitativului¹, atomiștii au izbutit să se desprindă de datele imediate, fenomenale, ale experienței, spre a se îndrepta spre cercetarea inteligibilului subiacent... A fost o operă de geniu. – scrie Brunshvich – aceea de a scormoni adânc, sub datele observației sensibile, spre a putea fi puse? în acțiune principii teoretice, care mai târziu aveau să servească drept călăuză pentru interpretarea rațională a experienței”

2. Autorul francez pune în lumină meritul atomismului de a fi fost, în fond, prima teorie filosofică – adăugăm noi, materialistă, altminteri s-ar putea obiecta că e. uitat pythagorismul – care a căutat să se desprindă de sensibil, spre a interpreta lumea materială. Trebuie relevat însă, în completarea afirmației lui Brunshvich că, spre deosebire de p³ thagorici, atomiștii s-au desprins de sensibil ca materialişti și dialecticieni, fără a întoarce spatele sensibilului, ci înglobându-l. Ei s-au desprins de determinațiile calitative diverse ale materiei, dar le-au negat, ridicându-se deasupra lor; ridicându-se peste ele, au înglobat în noțiunea lor de materie acele trăsături sensibile pe

care experiența le arată a fi cele mai generale. Pythagoricii, intuind: contradicția dintre sensibil și rațional, au dizolvat în chip idealist sensibilul în rațional. Eleații, constatând aceeași contradicție, le-au disjuns în mod iiondialectic, reținând, raționalul și eliminând sensibilul. Atomistii, în fața aceleiași contradicții, au acceptat în mod dialectic unitatea dintre rațional și sensibil, admitând în mod materialist primordialul perceptiv al conceptului rațional de atoni. De Ruggiero omite acest lucru, esențial, atunci când afirmă că atomii

1 în acest sens, A. R e y. La măturile de la pensee scientifique en Grèce, p. 131. De asemenea, M. S-o l o v în e, op. cit., p. XXII.

2 I / 6 o n B nu 11 s e li v i e g, L'expfrienme humaine et la causalite pky – sique, Paris, 1922, Alean, p. 125.

ar fi elaborați în teoria abderitanilor în chip „aprioric” 1, cu excluderea factorului empiric, adică pe o linie „pytha-gorică”. Autorul italian confundă caracterul abstract al sintezei care a dus la ideea de atom, cu absenta bazei empirice a acestei sinteze.

În același timp, și aceasta evidențiază caracterul încă primitiv al soluției atomiste, ajunși în acest punct, abderi „tanii și-au epuizat puterea de abstractizare, n-au păstrat generalizării lor logice baza ei obiectuală – universalul din lucrurile materiale –, ci au ferecat sinteza logică a materialității într-un suport conci & t-individual – atomul.

Atomismul trebuie apreciat sub dubla lui latură, de teorie fizică a unei anumite structuri a materiei și de teorie filosofică a materialității lumii. Se știe că nu trebuie să confundăm categoria filosofică de materie și diferitele teorii fizice asupra organizării materiei. Atomistii au lăsat ca, în teoria lor, să se confunde aceste două poziții științifice ca și când viziunea fizică ar epuiza-o, prin ea însăși, și pe cea filosofică, în acest punct, indistinți a dintre filosofic și științific, abderitanii gândesc în spiritul structurii teoretice care a dominat cugetarea preclasică, iar nu în acela al structurii clasice în care i-am integrat. Poate că tocmai indistinția aceasta a fost motivul care a făcut ca Aristotel. În dezacord cu teoria filosofică atomistă ce-i stătea în față, să respingă totul, inclusiv conținutul ei fizic, în adevăr, a torni știi, căutând o soluție teoretică în problema filosofică a materialității lumii, o soluție care să satisfacă și observațiile empirice asupra lucrurilor materiale, au ajuns la un rezultat care rezolva, în concepția lor, problema, prin intermediul unui anumit mod de a înțelege structura fizică a lucrurilor materiale, în căutarea soluției filosofice, ei an

elaborat o teorie care, nouă azi, ne apare nemijlocit ca teorie fizică a materiei. Materialismul dialectic, spre a defini materia ca universal, nu izolează, universalul de lucrurile individuale, dar nu exprimă unitatea dintre universal și individual și nici primordialitatea individualului, decât după ce distinge în prealabil universalul, mai întâi în indivi

1 G u i d e î l e R u g g i e r o, op. cit., p. 163 – 164.

dual, mai apoi de individual. Atomistii din Abdera nu elaborau categoria abstractă de materie, adică nu puteau încă să gândească materia ca universal distinct, dar își dădeau seama că trebuie să renunțe la concretul calitativ al lucrurilor materiale cunoscute prin experiența curentă. Și atunci au imaginat o anumită structură fizică a materiei, capabilă, dirpă părerea lor, să ne conducă, prin diviziune, spre o anumită ultimă componentă materială concretă a lucrurilor, care însă ar fi atât de redusă încât nu ar mai avea particularități calitative și ar fi, prin urmare, capabilă să exprime universalul filosofic, a cărui funcție trebuia să fie tocmai aceea de a se ridica deasupra particularităților calitative.

Pentru noi, modernii, raportul dintre obiect și materie este un raport individual-universal. Raportul dintre obiect și atom este însă un raport întreg-parle. Atomistii confunda cele două planuri. Și, bizar, confundă universalul cu partea.

Trebuie să facem distincție între aceste două laturi ale atomismului: a) cea de structură atomică a materiei – descoperire epocală – în care vedem piatra fundamentală a concepției moderne fizice și pe care știința de mai târziu, avea s-o confirme, dezvoltând-o; b) cea care vizează categoria filosofică de materie, care în mintea atomiștilor nu se distinge de prima și care, cu toată superioritatea ei față de formulele teoretice anterioare, are încă un caracter primitiv, menținându-se ca atare în faza prearistotelică de elaborare a acesteia.

Dar trebuie în același timp să consemnăm un fapt care constituie, neîndoielnic, una din cele mai de seamă succese ale cugetării filosofice. Atomismul, demonstrat azi pe cale experimentală, cu toate deosebirile însemnate care-l disting de cel antic, are punctul de plecare în atomismul inaugurat în Europa de Lencippos și Democrit. Aceștia, pe cale speculativă, au izbutit să ajungă la anticiparea unei teorii fizice demonstrate azi în mod experimental.

8. Odată cu atomiștii, filosofia greacă a dispus, probabil pentru prima oară, de o teorie a cunoașterii care a urmărit atât soluții de

ansamblu cât și elaborarea, uneori impresionant de minuțioasă, a unor momente speciale ale procesului cunoașterii, ca de exemplu formarea senzațiilor, atât de conștiincios înregistrată de Teofrast în tratatul *Despre senzații*.

Cunoașterea începe cu formarea acestora din urmă. Convins că senzațiile coincid în chip impecabil cu însușirile fenomenale ale obiectelor sensibile, atomistul crede că aceasta s-ar explica prin faptul că, într-un fel sau altul, s-ar produce o „atingere” între organul de simț și lucru. Cum, în cazul văzului, dificultatea de a susține o atare motivație părea de neînvins, filosoful dă curs imaginației. El prezumează că, de pe suprafața corpului, s-ar desprinde un fel de membrană (atomică), un mulaj ce ar reproduce figura obiectului. Asemenea mulaje, sau chipuri – st & co Aa (euola) ar „transporta” în organul vizual însușirile lucrurilor, inaugurând astfel întregul proces cognitiv.

Care a fost caracterul gnoseologiei atomiste?

În literatura contemporană are o răspândire relativ largă teza asupra subiectivismului sau agnosticismului atomiștilor. Victor Brochard atribuie lui Democrit o gnoseologie subiectivistă, antiempiristă care l-ar apropia de Platon¹. După Gonzague Truc, Democrit ar fi precursor al ideii de „relativitate pură a spiritului”². Cleto Carbonara, deși – dă o foarte corectă descriere a concepției atomiste asupra procesului cunoașterii, conchide totuși, în dezacord cu propriile sale premise, afirmând „scepticismul cert” gnoseologic al lui Democrit³. Nicola Abbagnano, fiind de părere că, după atomiști, ar exista un abis între sensibilitate și rațiune, îi atribuie lui Democrit convingerea asupra caracterului limitat al cunoașterii⁴.

Numărul redus de fragmente originale în această temă și dificultățile de a armoniza enunțuri ce par a fi în dezacord

1 Victor Brochard, *Protagoras et Democrit*, în „*Études de philosophie ancienne et moderne*”. Paris, 1912, Alean, p. 33.

2 Gonzague Truc, *Histoire de la philosophie*, Paris, Pischbadier, 1950, p. 56.

3 Cleto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, Dalle origini a Platone, Napoli, 1951, Libr. scient, ed., p. 83.

4 Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. I, Torino, 1958, Un, tip-ed. Torinese, p. 43.

unele cu altele îngreunează sarcina interpretului. Impasul poate

fi însă învins dacă enunțurile gnoseologice sunt citite, ținând seamă de structura totalității de sistem din care fac parte.

Chestiunea modului în care considerau atomiștii calitățile este corolarul chestiunii de a ști ce rol gnoseologic acordau informațiilor senzoriale. Dacă acestea din urmă erau declarate înșelătoare, dispărea orice temei al acceptării calităților fenomenale drept reale iar nu iluzorii.

Unele texte democritice par a conduce către concluzii subiectiviste. Aflăm (fr. B 125) că trebuie făcut deosebire între anumite senzații, care ar avea o valabilitate doar $v_6 < 0$ «omo și de altă parte, „atomii și vidui” a căror valabilitate este itefi-ctee. În aceeași ordine de idei se înscrie și semnificația enunțului potrivit căruia „sunt două forme de cunoaștere, una limpede, alta obscură” (în B 11), explicându-se că prin cunoașterea obscură se înțelege aceea dată de senzații, iar prin cea limpede, rațiunea.

A. Rivaud¹ și V.K. Timoșenk³ au demonstrat în chip convingător faptul ca atomiștii admiteau realitatea obiectuală a calităților. Atomiștii aveau convingerea că toate senzațiile se formează printr-un anumit contact, direct sau indirect (simulacre, vibrații, atingere tactilă), între organele de simț și realitatea materială care ne înconjoară. Cât despre fenomenul gândirii, acesta s-ar datora circulației prin trup a mulajelor, așa că ar constitui un fel de produs al „transformării” trupului material și, în ultima analiză, a atomilor înșiși.

Interpretările subiectiviste pe care le-am pomenit mai sus sunt legate de părerea după care, la Democrit, senzațiile ar avea o valoare doar subiectivă, convențională, el neadmițând ca reală, obiectuală, decât existența atomilor și a vidului. Rivaud spune însă că între cei doi termeni, *nome* și *etce*, nu este un raport ca de la „convenție”¹ la adevăr obiectual, ci că indică deosebirea dintre două adevăruri.

— Credem că termenii *nomos* și *ctee* sunt intraductibili sub raportu semnificației lor în gnoseologia lui Democrit.

1 Albert Rivaud, op. cit., p. 151 sq.

2 V.E. Timonae, op. cit., p. 83 sq.

dintre care *umilos*, este derivat și complex, iar celălalt, *etce*, este elementar, direct sesizabil¹¹. Asmus nu crede că cele două cunoașteri ar fi considerate de către Democrit drept contradictorii, ci unite, cunoașterea rațională fiind „prelungirea”² percepțiilor senzoriale. Ultima e denumită „obscură”, deoarece, afirmă Democrit, ea

devine neputincioasă când impulsul exterior e prea slab (fr. B 11). Democrit descoperă astfel fenomenul psihologic al pragului senzației. Percepția senzorială ar fi reacția subiectivă față de fenomene obiectuale, iar acestea o expresie a esenței lucrurilor materiale, esență de asemenea obiectuală, dar ou sensibilă ci inteligibilă³.

Mai există, după cum credem, un argument în sprijinul acestei interpretări care evidențiază empirismul gnoseologic mecanicist al lui Democrit. Văă privim, raportate unele la celelalte, câteva din enunțurile atomiștilor. După Democrit, rațiunea își ia „toate cunoștințele” de la simțuri. Apoi, a percepe și a gândi ar fi totuna, iar aceste activități ar fi datorite uneia și aceleiași capacități; de asemenea, sufletul și gândirea ar fi unul și același lucru, dat fiind că sufletul e format din atomi. Este vorba deci de o natură identică între afoO-Tiffii? (alsthesi), vouț (noiis) și u-yj (psyhe). Înțelegem astfel afirmația lui Teofrast că, după Democrit, gândi-rea ar fi corporală și pe cea a lui Plutarh, arătând că mulajele lui Democrit poartă cu sine chiar emoții și pasiuni. Democrit și-a explicat mai limpede gândul atunci când a arătat că sufletul, prin acea parte a lui care nu e gândire, este răspândit în întreg corpul, în timp ce, atunci când se stabilește un anumit echilibru între atomii „de suflet”, apare gândirea, localizată doar într-o parte a corpului (torace sau creier).

Enunțurile aparent dezacordate ar putea să aparțină unui context în care Democrit folosește, în spiritul vremii, un procedeu care a reținut insistent atenția sofistilor, acela al „argumentelor duble”. Bine condus, acest procedeu.

1 A se vedea argumentarea lui Rivaud, op. cit., p. 159 sq.

2 B.O. A CM y e, ffe MOK – pum, MOCKBH, Hzz. MOCK, yHH «epcHTelei, 1969, p. 42.

3 Ibidem, p. 19.

constând în examinarea argumentelor pro și contra ale unei opinii, avea să-și dovedească valoarea euristică în disputele orale ale lui Socrate și în dialogurile scrise platoniciene. Despre prezența menționatului procedeu la Democrit, dispunem de un argument de text. Bnuntul lui Democrit, considerat agnostic, asupra senzațiilor, unde apar și termenii enigmatici de nbmo și eteet e redat de Galenos astfel: „Democrit, după ce a defăimat aparențele sensibile, spunând «v6[ic] „există culoare, amar, dulce, dar ETEA, nu există decât atomi și vid», pune simțurile să vorbească astfel împotriva rațiunii: «Sărmană

rațiune, după ce ai împrumutat de la noi argumentele tale, vrei să ne dobori. Dar căderea noastră e nimicirea ta» (fr.

B 125).

Rezultă din toate cele de mai sus că întreaga viață psihică, inclusiv senzațiile, gândirea, sentimentele, așa:

Întreaga subiectivitate a omului reprezintă un produs subiectiv al unui material obiectual care a pătruns în cor prin mulete sau, într-o descriere mai generală, prin atom:

9. Ca reprezentant (cu precumpănire) al epocii clasice

Democrit acordă o atenție larg desfășurată obiectului socii și politic, sub variate laturi ale acestuia, căutând să-l cerc»

teze în specificitatea lui. H adevărat că adesea dispune doar de maxime, dar avem dreptul să căutăm concept generală subiacentă care le leagă laolaltă, deoarece lis

de opere democritice, transmisă de Diogenes Laertios, indii o serie de lucrări cu caracter istorico-etic care au exprime desigur, o concepție de ansamblu. Subaprecierea lor, s;

evasinegligarea lor, așa cum se constată, spre pildă

Bertrand Russe¹¹¹, este deci nedreaptă.

lyigamente ale concepției sale istorice reies mai a din două fragmente ceva mai mari², în care e dată adevărată schiță concentrată a istoriei umanității. Bogă

— Privitor la funcția formei” de dialog (care e departe de a fi e „formă”) în opera platoniciană, vă lucrarea noastră, Platon herac.

cui... p. 16 sq.

1 Bertrand Russell, History of Western philosophy, Lotn

G. Allen & Tjâiwin I/TD, 1961, p. 82 sq.

B D io de r, I, 8; Tzetzes. Școlii la H e's i o d, XIV, 13 s de idei teoretice explicitate și mai ales implicate în aceste texte ar fi greu de evidențiat în câteva rânduri. Este în primul rând o evocare a dezvoltării istorice a societății omenești, începând cu o stare învecinată cu aceea a animalelor, continuând cu viața de peșteră, spre a ajunge în fine la cea civilizată. Pentru constituirea unei științe dialectice a istoriei, este însemnată recunoașterea de către Democrit a caracterului evolutiv al societății omenești, ca dezvoltare de la o fază inferioară la una superioară. Apoi, drept factor fundamental al acestei dezvoltări, el indică nevoia materială care a stimulat pe oameni și forța lor inventivă. Interesul comun i-a făcut să se adune laolaltă și să

formeze societatea, iar puterea oamenilor, constituiți într-un anumit agregat social, a sporit. Experiența și acțiunea lor practică în natură le-a dezvoltat inteligența, i-a dus la minunate descoperiri, între care a focului și a diferitelor meșteșuguri. Omul s-a ridicat, pentru că a fost ajutat „de mâini și de rațiune”, spune Democrit. Iată, ca factor al dezvoltării sociale, un criteriu dedus din activitatea productivă a omului, criteriu care se impune voinței sale. Textul, indicând alături de rațiune rolul creator al mâinii care muncește, ne înfățișează intuirea însemnătății muncii în opera de civilizare a omului, a colaborării ei cu rațiunea și, implicit, relevă însemnătatea determinantă a vieții materiale asupra dezvoltării culturii. Asemenea teze sunt, firește, încă departe de materialismul istoric, dar cuprind incontestabil un element de materialism, aparținând preistoriei tezei științifice a rolului determinant al modului de producție în viața socială. Se știe că întemeierea materialismului istoric s-a sprijinit pe o îndelungată evoluție teoretică prealabilă în domeniul gândirii sociale, în textul lui Democrit se cuvine să fie salutat un moment al acestei evoluții, poate chiar primul în Europa, la acest grad de maturitate.

Dar nu numai atât. Din textele menționate mai rezultă că, după Democrit, relațiile de la stăpân la sclav, relațiile de oprimare și de luptă dintre oameni, furtul ca și regalitatea, nu au existat dintotdeauna. Autorul antic ar fi evocat o epocă trecută, când oamenii duceau o viață de prietenie și colaborare, când nu aveau regi și stăpâni, când, implicit, nu exista stat și sclavagism (suntem tentați să presupunem noi), când nu existau violența, războaiele, furtul, când nu exista așadar proprietatea privată (ne gândim noi). B vorba deci, într-un cuvânt, de acea orânduire socială pe care filosoful marxist al istoriei a denumit-o comună primitivă.

Aceste gânduri, abstracte și utopice pentru vremea lui, nu au reprezentat mai mult decât viziuni ale unui om care, pentru o clipă, se refugiază din actualitate în reverie. Căci, de obicei, Democrit ne apare ca om al timpului său: atașat grupurilor democratice ale clasei dominante din societatea sclavagistă a secolelor V-IV î.e.n., el înțelege cu luciditate idealurile lor, interpretându-le în limbaj teoretic, și gândind în spiritul năzuințelor ce le animă.

Criteriul raționalității fiind dependent de criteriul binelui, cere definirea prealabilă a noțiunii de bine. Filosoful din Abdera ne apare orientându-se spre criterii obiectuale. Bun este ceea ce corespunde

interesului general, așa cum acesta e definit de legea cetății, deci bun e ceea ce se conformează dreptului, legii. „Este puternic și senin cel ce acționează în concordanță cu legea. Răul... e disprețul față de lege...”, spune Democrit. Viața morală nu există în afara societății, ci în cadrul ei. Dre-l și moral este ceea ce servește interesului comun.

În mod semnificativ, într-un fragment se laolaltă, ca lucruri ce trebuie respectate”, legea tul și înțeleptul”. Că filosoful din Abdera căuta un factor necesar, exterior individului, care să definească moralitatea acestuia și să desemneze un cadru determinat al sentimentelor sale subiective, iie-o spune una din cele mai interesante maxime, unde omul e îndemnat să se conducă nu după capriciile subiective pe care le generează posedarea de bunuri, nu după speranțele deșarte care pot să se ivească în cugetul său, ci după natură, care nu e subordonată nimănui, ci se autosatisfacă – <? & G – Ss auâapxiť (physis de autarkis).

Considerând dezbaterea dintre adepții principiului legii – ndmos și aceia ai principiului naturii – physis, despre care am mai vorbit, se observă în ansamblul părerilor lui grupează magistra

Democrit adeziune la principiul democratic al legii. Semnificația dată de Democrit termenului de natură în expresia reprodusă mai sus nu dezmințe, credem, spusele noastre, în opoziție cu Socrate, Democrit elaborează o etică laică1.

În acest moment istoric, are o importanță primordială chestiunea de a ști dacă alții decât vechii aristocrați pot avea dreptul de a conduce cetatea. O lungă serie de maxime, chiar dacă nu total concordante, coincid într-o privință: conducerea trebuie s-o aibă cei valoroși, fie că au anumite aptitudini din naștere, fie că au dobândit cultură și înțelepciune prin învățatură și educație. Semnificația politică a acestui principiu se reliefează în mod și mai pregnant, dacă-l comparăm cu criteriul aristocratic de promovare socială. Un exemplu: Plutarh povestește că, în bătălia de la Potidaia, premiul vitejiei, care revenea după merit lui Socrate, fu destinat de generali lui Alcibiade, „datorită originii sale aristocratice” 2. Democrit este apărător al ideilor de stat, lege și legalitate, văzute, toate, prin prisma unui adept al intereselor demos-ului, într-un moment istoric care poate fi caracterizat ca unul de triumf al democrației, i ti ciuda unor eclipse vremelnice. El apără statul și dreptul, mergând până la revendicarea pedepsei capitale (fr. B 259) împotriva dușmanilor lor, pentru că vede

în ele garante ale înfloririi tuturor: „Dacă prosperă statul, atunci prosperă toate; dacă se prăbușește statul, se prăbușește totul” (fr. B 252).

Tezele de mai sus ne apar, în puținele texte care au ajuns până la noi, având o înfățișare schematică și de obicei pur enunțiativă, Kle nu sunt întotdeauna concordante, ceea ce lasă deschisă posibilitatea ca unele din ele să fie apocrife. Dar, privite în ansamblu, ele dezvăluie totuși profilul unei concepții de bază închegate și mature. O unitate teoretică leagă laolaltă sociologicul de etic, iar pe acesta de politic. Unitatea ne apare și mai completă dacă ținem seamă și

1 După cum observă, cu dreptate, R o c i o l f o M o n c i o l f o, în Problemi del pensiero antica, Bologna, 1936, Nic. Zanickeli, p. 20, Plutarh, Alcibiade, Paris, 1927, Garnier, p. 45.

de vederile pedagogice ale lui Democrit, despre care, aia ne vom mulțumi să spunem că, exprimând, ca și pedagogi lui Protagoras, cerințele ascensiunii democrației, se manifestau în favoarea ideii educabilității oamenilor, a transformabilității lor morale și intelectuale, ca și împotriva; metodelor de constrângere.

Apreciind gândirea social-politică a filosofului atomist relevăm constatarea pe care o fac Kecekan și Fedkin, când «spun că Democrit a fost adeptul unei democrații cenzitare „moderate”, luând poziție critică față de democrația „ex terna” care se consolida în Atena în a doua jumătate a secolului V î.e.n.1.

10. Am lăsat la urmă tema ateismului școlii din Abdera deoarece apare în gândirea filosofilor atomiști ca o consecință nu numai a structurii atomice a lumii, dar și a caracterului pe care îl are viața socială.

Până în epoca clasică, fuseseră elaborate numeroase teze antimitologice dar divinitatea nu fusese negată în mod expres. Ipoteza inexistenței zeilor e formulată în faza cea nouă a gândirii laice, în epoca clasică, odată cu unii sofști I/a atomiști apare, ca și la Prodicos, negarea divinității, corolar al fundamentării teoretice a ateismului. Avem în vedere, înainte de toate, teoria atomistă și concepția asupra cauzalității, întemeiată pe atomi și pe mișcarea lor necesară. „Atomistica se opune în general reprezentării creației lumii și conservării lumii de către o ființă străină acesteia... [în atomistică] natura își are temeiul în ea însăși, este, simplu, pentru sine”, spune Hege12. Argumente gnoseologice vin în sprijinul celor ontologice.

Filosofia socială a lui Democrit considera și ea că evoluția societății omenеști își avea cauza „în sine”, fără intervenția vreunui factor divin, în fine Democrit, ilustrându-și concepția cu exemplul conservării sănătății, pare să fi căutat și o fundamentare etică a ateismului, arătând că soarta umană și sensul vieții stau nu în puterea zeilor, ci exclusiv în a

1 C.O. K e H e K b H H și F.H. <] că K H H, op. cit., p. 17.

2 G.W.P. Hegel, Prelegeri de istorie a filosofiei, I, trad. D. D. Roșea, București, Ed. Academiei, 1963, p. 295.

oamenilor. Dar, constată el, există credința în zei, ba mai mult, imaginea lor apare omului în conștiință. Aici Derno-crit avea în vedere probabil visele. Oamenii sunt cei ce au creat pe zei, spune Democrit, atunci când, temători în fața forțelor desfășurate ale naturii, le-au atribuit caracter divin. „Numele zeilor sunt simboluri lingvistice”, spunea el (fr. B 142). Dar imaginile? Aici explicația reprezintă un amestec de consecvență, dar și de simplism. Toate reprezentările noastre provin din mulaje, efigii materiale ale lucrurilor înconjurătoare, care pătrund în organul vizual. Dacă e așa, imaginea divinității, constatată de om în conștiința lui, trebuie să aibă la bază tot niște mulaje. De unde provin însă aceste mulaje? Întrebarea rămâne fără răspuns. Trebuie să ne mulțumim cu ipoteza că provin de la agregate atomice materiale, întâmplătoare, trecătoare¹.

11. Dacă, împotriva opiniei aproape unanime în istoriografia filosofiei grecești, vedem în Democrit un gânditor clasic iar nu un „presocratic”, o facem deoarece folosind procedeul analizei structurale și examinând sistemul de gândire al marelui atomist, prin compararea structurii etapei vechi cu aceea a epocii clasice, observăm în substratul cugetării sale predominanța celei de-a doua. Filosofia socială se separă la el în chip calitativ de ontologie. Întemeiat pe studiul minuțios al senzațiilor, ne oferă o gnoseologie de sine-stătătoare. Aplecarea sa asupra problemelor omului, calitativ diferențiate, a istoriei sale sociale, a mijloacelor sale de cunoaștere relevă faptul că a fost filosoful care, împreună cu Socrate și cu sofistii, au făcut ca filosof ia „să coboare din cer pe pământ”. Compararea lui. cu Socrate este instructivă din mai multe unghiuri de vedere. Tradiția nu greșește când indică teoria socratică a inducției și a universalului conceptual, pe scurt logica socratică despre care va fi vorba curând, drept reper de prim ordin al teoriei care formulează determinațiile a ceea ce numim etapa clasică.

Ka greșește însă când omite contribuția care, în acest domeniu, îl apropie pe Democrit de

1 V. și C. h. Appulin, Ciceron, Paris, 1935, Garnier, n. 39, p. 346347.

Socrate, de clasicul Socrate. Filosoful abderitan a schițat principiul logic al inducției, s-a ocupat de deosebirea dintre esență și accident, de diferite modalități ale accidentului, cum arată Salomon I/urła și Th. Papadopol1.

În mod analog cu acela în care au făcut-o Platon și Aristotel, filosoful din Abdera ne-a oferit un sistem în care variatele sfere de preocupări – de „fizică”, ontologie, gnoseologie, filosofie socială, etica, politică – se grupează în mod echilibrat. Au dispărut la el atâtea din univocitățile calitative „preclasice”: biotic-abiotic, social-cosmic, subiect-obiect (dar nu și cele în care persistă faptul de a corporaliza spiritualul, indistincția dintre criteriul de bază al fizicii și acela al ontologiei și altele). Efortul său de a renunța la limbajul metaforelor și simbolurilor, de a oferi reflecției filosofice o terminologie tehnică proprie, dă rezultate decisive, semnificative sub raportul care ne interesează aici. În ce privește „cercetarea sa conceptuală și definirea esențelor (lucrurilor)”, cum ne informează, din păcate prea eliptic, Aristotel, el îl anticipează pe Socrate. Limbajul său se depărtează de cel sentențios, spre a se apropia de cel deliberativ, cel puțin atunci când analizează funcțiile organelor de simț și formarea senzațiilor.

12. În gândirea atomistă, materialismul ontologic și ateismul se îmbină cu o filosofie socială orientată în direcția materialismului și cu o gândire politică democratică.

Mecanicismul își lasă o puternică amprentă în teoria atomilor. Indivizibilitatea și aînorfismul atomilor, natura mișcării atomice, reunirea atomilor concepută ca simplă asamblare, natura psihicului și a vieții, caracterul înregistrării senzoriale, identificarea naturii senzațiilor cu natura gândirii etc., iată atâtea din aspectele mecanicismului. Dar atomismul a reprezentat o mare cucerire teoretică a minții omenești.

Prin el, Democrit e un ilustru precursor al științei moderne. Dacă P. Condere, în spiritul părerilor poetului Valéry.

1 Va. C.Y. J] y p H H, JlcMOK – putn u undy Ktnuenafi Jâotii Ka, în „Becr – HHK AplBHeft HeropHH”, 4, 1961 passim; T h. Papadopol, Considerații asupra logicii lui Democrit, în „Revista ele filosofic”, 9,

1965” passim.

nu vede „nimic comun” între atomismul vechi și cel modern¹, dar nu-și argumentează opinia, teza contrară beneficiază dimpotrivă de un lux de argumente². Gassendi recunoaște paternitatea lui Democrit asupra teoriei sale atomiste, Newton de asemenea. Or, Newton e cel ce i-a inspirat pe Dalton, unul din întemeietorii teoriei științifice a atomilor. Bernal scrie că atomismul abderitan, deși nu poate fi considerat ca teorie fizică propriu-zisă, este totuși „embrionul direct și recunoscut al tuturor teoriilor moderne asupra atomului”³.

1 P. Condere, *L’astronomie. Debuts et progrds*, în voi. „I ciel dans l’histoire et dans la science”. Paris, 1940, P.U.F., p. 69.

— V.M. S-o l o v în e, op. cit., p. XLII sq.

— J. Bernal, op. cit., p. 108.

XIV BIOMATERIALISMUL

„Medicina nu are nevoie de ipoteze goale” Hippocrates, *Despre vechea medicină*, 16.

1. Adresându-se lui Phaidros, în dialogul cu același nume al lui Platon, Socrate îl invită să ia aminte la ceea ce spune despre natură medicul Hippocrates, pe care Platon, prin cuvintele lui Socrate, îl pune pe același plan cu însăși „rațiunea cea dreaptă”¹.

Dacă am reamintit această observație a lui Platon, este pentru a atrage atenția asupra considerației pe care fondatorul Academiei o avea față de gândirea medicului din Cos, gândire invocată aici nu sub latura ei medicală, ci sub latura ei generală filosofică.

În istorie, Hippocrates a rămas în general „părinte al medicinei” și atât; mai mult, pentru unii este medicul care, dacă a izbutit să creeze o teorie medicală, acest lucru s-ar datora tocmai faptului că ar fi eliberat medicina de filosofic. dându-i înapoi specificul ei – „opus doctrinelor specm-lative”, după cum spune Windelband². Uberweg-Heinze cred și ei că Hippocrates nu folosește filosofia în opera lui științifică³. Autori ca Robin, Brehier și atâția alții nu-i acordă gânditorului din Cos niciun loc în istoria filosofiei. Ba unii cercetători ai istoriei filosofiei, ca A. Rivaud⁴

3 Platon, Phaidros, 270 B-C.

2 W. Windelband, op. cit., p. 54.

3 tJberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte aer Philosophie*, vol. I. Berlin, 1903, p. 62.

4 A. Rivaud, *Les grands courants de la pensie antique* – ” Paxis,

1932» p. 50.

merg chiar până la a pune la îndoială existența fizică a lui Hippocrates.

Această din urmă părere are azi foarte puțini adepți. Nu este cazul să insistăm asupra mărturiilor care glăsuiesc nu numai despre existența fizică a lui Hippocrates – care a trăit probabil peste 80 de ani și a cărei akme trebuie plasată pe la anul 420 î.e.n. – dar și despre activitatea lui de medic, inițiator de școală și autor fecund.

Nu poate fi negată nici însemnătatea filosofică a gândirii sale. În diferitele lucrări consacrate istoriei științei în antichitate, apare adesea nu numai Hippocrates medicul, dar și Hippocrates filosoful. Abel Rey, în cartea sa. *La maturite de la pensee scientifique en Grèce*, subliniază locul lui Hippocrates în dezvoltarea filosofiei antice. Concepția filosofică a marelui asclepiad se vădește amplă și în monografia pe care Xouis Eourgey o consacră în 1953 colecției hippocratice: *Observation et experience chez les médecins de la collection hippocratique*.

2. O primă problemă e aceea a bibliografiei hippocratice. Sub numele de *Corpus hippocraticum*, tradiția ne-a transmis un număr de aproximativ 60 de lucrări. Exista părerea unanimă că nu toate aceste lucrări i-au aparținut lui Hippocrates, ci numai unele dintre ele. Există de asemenea aproape generalizată părerea că, dintre lucrările care nu au fost scrise de mâna lui Hippocrates, o parte aparțin școlii sale, fie că au fost scrise de fiii sau de ginerele lui, care toți au fost medici, fie de alții dintre discipolii săi. Se» admite de asemenea, în general, că unele lucrări din *Corpus* aparțin altor autori, ba, pe cât se pare, chiar altor orientări teoretice, și ca numai prin rutină sau hazard au încăput în același cadru cu lucrările școlii din Cos.

Nu poate fi pus la îndoială caracterul neunitar al *Corpusului*. După Rey, în *Corpus* s-ar exprima două orientări deosebite, după L. Bourgey, trei.

Problema care ne preocupă însă aici este aceea a rolului jucat de școala hippocratică în dezvoltarea filosofiei în Grecia antică. Cercetând *Corpus hippocraticum*, suntem izbiți de un ansamblu de idei de mare însemnătate filosofică și ajungem la concluzia că istoriografii filosofici i-au nedreptățit pe hippocratici, neacordându-le locul ce le revine în chip firesc în istoria filosofiei, ca exponenți ai unui moment filosofic.

Ne vom ocupa de contururile acestui moment, fără a fi

preocupați de chestiunea dacă ideile filosofice care-l definesc îi aparțin lui Hippocrates sau adepților săi. De aceea, vom vorbi nu de Hippocrates, ci de hippocratici; o cere rezerva făcută mai sus.

Ne dăm seama de faptul că în Corpus există, pe lângă orientarea hippocraticilor, și puncte de vedere divergente în raport cu acestea. Faptul se datorește aceloră – numeroși și anonimi – care au adunat laolaltă, sub o singură titulatură, lucrări medicale care proveneau din cercuri divergente între ele sub raport teoretic.

Urmează să desprindem doar acele idei care ni se vor părea că exprimă un anumit tot. Nu credem că avem altă soluție și aceasta ni se pare acceptabilă, dacă nu pretindem să înfățișăm cititorului, un sistem filosofic conturat, atribuit unui anumit autor. Nu înfățișăm așadar un asemenea sistem, ci un anumit ansamblu de idei, mai mult sau mai puțin organizat, într-o oarecare măsură estompat, exprimând nu atât o doctrină individuală, ci mai ales un anumit moment, colectiv. Suntem cu atât mai îndreptățiți să procedăm astfel, cu cât avem în vedere și alte două împrejurări, care justifică părerea după care marea majoritate a lucrărilor din Corpus sunt legate printr-o dublă unitate. Avem în vedere pe de o parte o anumită unitate ideologică, care a reunit laolaltă, până la un punct, pe membrii grupului hippocratic, și, pe de altă parte, unitatea de timp, dată de faptul că, în imensa lor majoritate, lucrările Corpăis-ului au fost întocmite într-o perioadă cuprinsă între ultimele decenii ale secolului al V-lea și mijlocul secolului al IV-lea î.e.n. este perioada clasică din dezvoltarea filosofică în Grecia – perioada lui Socrate, Democrit și Platou – în faza ei imediat anterioară celei aristotelice.

3. Acest ultim fapt ne poate dirija și spre determinarea rolului istoric pe care l-a îndeplinit cugetarea școlii hippocratice. Nu cunoaștem destul de bine evenimentele politice din insula Cos, în epoca delimitată mai sus. Știm însă că perioada de maturitate a lui Hippocrates coincide cu perioada de intensă afirmare a democrației ateniene, într-un timp în care insula Cos se afla în orbita influenței exercitate de Atena democratică, și-și adapta instituțiile orientării democratice a Atenei. Un text indică faptul că, în acest conflict între vechea aristocrație gentilică și noii deținători de averi mobiliare, militanți pentru democrație, Hippocrates a fost un adept al democrației, în lucrarea Despre vechea medicină, care aparține incontestabil lui Hippocrates însuși, el vorbește cu neocolită simpatie

în favoarea celor „care nu se supun despotismului și se guvernează pe ei înșiși” 1, manifestând ostilitatea sa față de regimurile în care „oamenii nu sunt stăpâni pe persoana lor, nici nu sunt guvernați de legi pe care să le fi făcut ei înșiși, ci de către o putere despotică” 2.

Hippocrates reunește în opera sa spiritul filosofiei materialiste, cu interesul intens pentru cunoașterea rațională a naturii lucrurilor, cu afirmarea idealului politic democratic. El a transmis, desigur, spiritul acestei orientări teoretice urmașilor săi în ale filosofiei și științei.

4. Hippocraticii s-au ridicat în primul rând împotriva acelor care nu legau practica lor medicală de o concepție teoretică generală; ei s-au ridicat în egală măsură și împotriva celor care, fascinați de teorie, nu știau să o raporteze la realitate și rămâneau la ipoteze deșarte, lipsite de conținut.

În scrierea *Despre vechea medicină*, autorul arată că medicina „nu are nevoie de ipoteze goale... despre care nu se poate ști dacă sunt ori nu adevărate, deoarece nu există ceva cu care să fie comparate spre a se cunoaște realitatea” 3.

1 *Despre vechea medicină*, § 16.

2 *Ibidem*.

8 *Ibidem*, § I. Referirile la lucrările hippocratice se dau în prezentul studiu după următoarele texte: E. L i 11 r e, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 1840 – 1861; Dr. C h. D are în b e r g, *Hippocrate*.

— *Oeuvres choisies*, Paris, 1855; Dr. C. Săndulescu. Traduceri hippocratice, București, 1940.

Ceea ce avea aici în vedere autorul hippocratic erau acele construcții filosofice care nu aveau drept punct de plecare obiectele și fenomenele realității, ci plecau de la plăsmuri fantastice ale minții, în care se căuta să fie întemnițată realitatea. Asemenea plăsmuri fantastice erau elaborate, de pildă, de pythagorici și și-au găsit ecou și în unele dintre lucrările intrate în *Corpus*, dar care se află în flagrant contrast cu orientarea hippocratică. Hippocratismul nu accepta, ci respingea teoria numerelor, a funcțiilor misterioase ale cifrei 7, teorie care aparținea misticii pythagorice a minierelor. De acord cu Bourgey, trebuie admis că lucrări ale *Corpus*-nim în spiritul celei intitulate *Foetusul de 7 luni*, de pildă, nu aparțin spiritului hippocratic.

Totodată, socotim că unii dintre autorii care, pe drept cuvânt, scot în relief aici raționalismul hippocratic, în opoziție cu

iraționalismul, trag anumite concluzii nejustificate. Astfel, atât Bourgey, cât și I/ittre, atribuie hippocraticilor atitudinea de respingere a filosofiei în general, confundând protestul hippocratic împotriva „speculației goale”, cu respingerea oricărei concepții generale despre lume.

Școala din Cos a combătut pe practicienii empirismului îngust și în primul rând pa membrii școlii medicale din Cnidos, ținând îndeosebi lucrarea cea mai răspândită a acestora Tezele cnidiene. Citim în Corpus: „Cei ce au compus cartea numită Tezele cnidiene au notat în mod exact ceea ce simt bolnavii în fiecare afecțiune... Dar ce anumă trebuie să știe medicul, fără ca lucrul să-i fie spus dă către bolnav, este omis în mare parte; totuși e vorba de o serie întreagă de noțiuni, după cazuri, iar unele din ele au importanță pentru interpretarea semnelor” 1. Ceva mai departe, autorul își precizează gândul: „În ce mă privește, socotesc necesar să fie folosită gândirea în toate aspectele artei medicale” 2, în Irepetate rânduri, hippocraticii insistă asupra necesității ca faptele izolate să fie interpretate în lumina unei anumite concepții, elaborate la rândul ei pe baza faptelor. Pe practicienii lipsiți de concepție, autorul

1 Regimul în bolile acute, § 1. a Ibidem, § 2.

cărții Regimul în bolile acute îi asemuiește în chip ironic cu ghicitorii, care, spune el, privind o pasăre ce zboară, sunt gata să formuleze cine știe ce sentință în cazul în care pasărea zboară, spre dreapta și cu totul alta, dacă pasărea zboară cumva spre stânga.

Școala hippocratică afirmă și pentru medicină necesitatea elaborării unei concepții filosofice generale. Aici, distincția dintre punctul de vedere al medicului și punctul de vedere al filosofului nu operează, căci organismul uman este privit de hippocratici ca o parte a naturii; ei subliniază faptul că specificul corpului uman, fără de a cărui înțelegere medicul nu poate face față sarcinilor sale, nu poate fi sesizat altfel decât considerându-l ca parte a naturii, în ansamblul ei. Or, natura fiind una, esența ei este de asemenea una, deci aceeași, fie că e vorba de macrocosm sau microcosm. Asupra acestei idei hippocratice ne atrage atenția Platon. În Phaidros, citim următoarele: „Sacrale: (adresându-se lui Phaidros) – Crezi tu că este posibil să cunoaștem bine natura sufletului, fără a cunoaște natura Tot-ului? Phaidros – Dacă e să-l credem pe Hippocrates, asclepiadul, nu se poate cunoaște altfel nici măcar trupul omenesc. Socrate – Foarte bine...” 1.

Această idee care, la Platon sau Hippocrates, ajunge la nivelul teoriei nu era nouă, căci fusese întrevăzută de predecesori. Ba era implicată în mod embrionar în cuvintele lui Anaximenes „sufletul este aer”, ea e vizibilă la Anaxagoras, ale cărui homoiomerii, elemente ale lumii, sunt argumentate de filosof plecând de la considerații asupra țesuturilor organismului uman; Democrit insistase, în cadrul atomismului său, asupra unității dintre trup și suflet pe de o parte, organism și restul naturii pe de altă parte. De aceea, când hippocraticii afirmă și ei existența acestei unități, ei merg pe un drum deja bătătorit; este tocmai drumul pe care mergeau materialiștii epocii.

1 Platon, Phaidros, 270 B-C; Abel Rey consideră că e vorba afe* mi de natură în sens de Univers, ci de cercetarea trupului în funcție de natura care îi e proprie (La maturite de la pensie scientifique en Grèce» p, 436 și 43?).

Unora Io provoacă nedumerire teza hippocratică după care organismul uman trebuie considerat nu numai prin prisma legăturilor sale cu mediul fizic înconjurător, dar în funcție și de unitatea existentă între organismul uman pe de o parte, cerul, astrele și întregul Univers, pe de altă parte. Desigur, un asemenea punct de vedere ar putea să implice prejudecăți astrologice. Dar prea adesea au biciuit hippocraticii pe magicieni, pe astrologi și pe ghicitori, ca să poată fi bănuți că ar fi fost adepții lor. Nu cumva este vorba aici de principiul armoniei universale, căreia i-ar fi subordonat și trupul omenesc? Critica pe care hippocraticii o fac numerelor pythagorice nu lasă loc unei asemenea presupuneri.

Nu rămâne decât o singură explicație: unitatea cosmică de care vorbesc hippocraticii este unitatea elementelor materiale ale lumii, unitatea materiei, înclinând spre teoria celor patru elemente, formulată de Empedocles¹.

Hippocraticii nu au adoptat atomismul, teorie materialistă mai matură. Dar nu în originalitatea și profunzimea concepției lor generale despre lume constă valoarea principală a gândirii lor, ci în caracterul realist al acestei concepții. După cum vom vedea imediat, această valoare se va contura în mod și mai accentuat atunci când va apărea contrastul dintre ei și idealismul platonician în problema experienței senzoriale.

Că viziunea lor despre kosmos avea un caracter materia – list, iar nu unul idealist, rezultă nu numai din cele de mai sus. Pentru ei,

Universul în care le apare încadrat omul nu este nici Universul homeric, dominat de capriciile zeilor, nici Universul pythagoric, preconcept după fantezistele virtuți ale cifrei 10, ci Universul real, obiect de contemplare al astronomilor. Prietenia dintre Hippocrates și astronomul Meton oferă mărturie în această privință2.

1 Vezi Dr. C h. S în g e r, Histoire de la biologie, Payot, Paris, 1934, p. 27.

2 Vezi G. Baissette, Hippocrate, Grasset, Paris, 1931, p. 87. Dar observând aceasta, Baissette îi transformă și pe Meton și pe Hippocrates în adepții unui anumit gen de platonism, afirmație nemotivată.

Așadar liippocraticii își dau seama că, după o expresie a lui A. Dobrovici referitoare la concepția hippocratică, „omul este o parte a naturii și nu poate fi înțeles independent de ea” 1, în concepția hippocratică, omul este o parte a acelei naturi care constituie obiectul de observație al astronomilor, obiectul de contemplare al filosofilor, a naturii privite în realitatea ei fizică.

5. O anumită viziune dialectică asupra conexiunii dintre unitate și multiplicitate, continuitate și discontinuitate apare în Corpus când este vorba atât de întregul kosmos, cât și de domenii mai înguste, ca, de pildă, de acela al clasificării bolilor: medicii-filosofi din Cos cer ca fiecare caz patologic să fie apreciat, în același timp, din punctul de vedere al specificității sale individuale, dar și din cel al apartenenței sale la universal, la o anumită categorie patologică generală.

Unitatea, în obiect, dintre universal și particular este văzută ca unitate a contrariilor. O considerăm deci aici sub aspectul ei general, ca idee integrată în concepția generală despre Univers a hippocraticilor.

Nu putem spune că acest element dialectic este prea clar conturat în Corpus și nici că ar avea originalitate. Ne e greu să afirmăm că aparține cutărui sau cutărui grup de lucrări din culegerea hippocratică. Ne mulțumim să constatăm că acest element dialectic există. Aceasta ne interesează în primul rând, chiar dacă nu găsim nimic nou aici în raport cu ceea ce fusese afirmat deja de către predecesori. Ni se pare întemeiată părerea acelor autori care văd aici o influență heraclitică. Să parcurgem câteva fragmente din scrierea Despre regim, în care influența lui Heraclit este general admisă. Vorbind despre elementele materiale ale lumii, autorul spune: „Aceste elemente nu rămân niciodată pe loc, ci se schimbă neconținut într-un

sens sau altul... Absolut nimic nu se distruge și nimic nu se naște care să nu fi fost înainte... Totul crește și descrește, atingând maximum și minimum posibil... A se

1 Dr. A. Dobrovici Origines de la biologie-Hippocrate, București, 1939, p. 14.

naște și a muri e același lucru... A crește și a descrește e același lucru... Unul pentru tot, totul pentru unu același lucru și nimic din ceea ce este în tot nu e același lucru” 1. Și în altă parte: „Totul e asemănător, fiind ne asemănător; totul e convergent, fiind divergent, vorbito și nevorbito, inteligent, neinteligent, modul fiecărui lucru fiind în același timp contradictoriu și concordant” 2.

Schimbarea și transformarea neconținută a lucrurilor unitatea dialectică între naștere și dispariție, între viață

și moarte, contradicția din lucruri – sub aspectul creșteredescreștere, asemănător-neasemănător, convergent-divergent – opoziția și în același timp unitatea contrariilor, unitatea dintre continuitate și discontinuitate ca unitate între general și particular, ca și dintre întreg și părțile sale componente, iată ideile ce se desprind din textele citate, bineînțeles, toate, în acea formă brută, estompată, enunțiativă, globală, care denotă caracterul speculativ și naiv al întregii dialectici antice dinaintea lui Platon. E

ușor de văzut că în fragmentele citate din Corpus, ca și în multe altele de altfel, respiră spiritul filosofiei dialecticianului din Kfes.

Am mai adăuga o impresie: în Despre regim, autorii vorbesc despre faptul ca, neexistând naștere și moarte, schimbarea lucrurilor are loc prin „amestec și separare”, că ceea ce „oamenii vulgului numesc naștere și moarte... este în realitate amestec și separare” 3.

Empedocles, de care suntem obligați să ne reamintim mereu atunci când citim textele hippocratice, se exprima în termeni aproape identici: „nu există naștere pentru un lucru muritor și nici vreun sfârșit al morții fatale, ci există numai amestec și separare a celor amestecate, iar oamenii le numesc pe acestea naștere” 4.

Ideea din Corpus hippocraticum este vădit împrumutată.

1 Despre regim, § 4.

«Ibidem, § 11.

a Ibidem, § 4.

— Empedocles, fr. B 15.

de la Empedocles, dacă nu de la Anaxagoras, unde este enunțată

cam în aceeași termeni¹.

6. Ce-i îngăduia medicului hipocratic să indice, nu arareori, medicația adecvată și prognoza ustă? Același lucru care i-a permis lui Thales să „prevadă” data unei eclipse: cunoașterea unor note de înregistrare a fenomenelor pe lungi intervale de timp; pe tabelele astronomice se putea citi periodicitatea eclipselor și deci data când vor reveni; în același sens, la hipocratici, cunoașterea unui mare număr de cazuri patologice, a tratamentelor administrate anterior, a efectelor obținute, indica de la sine soluțiile cele mai bune.

Aceasta este latura practică a chestiunii. Dar ea implică o convingere teoretică: convingerea că observația este justă, că percepțiile senzoriale au valabilitate obiectuală; convingerea că repetarea cazurilor nu are caracter haotic, ci exprimă o însușire generală a naturii în general, a naturii umane inclusiv, că există o ordine necesară care asigură repetarea fenomenelor; în speță, că același efect (simptomul) presupune aceeași cauză (factorul morbigen), că aceeași cauză (medicamentul) va produce același efect (terapeutic); pe scurt, convingerea că există o necesitate obiectuală în natură, că are caracter material (pentru că e de ordinul lucrurilor materiale pe care le cunoaștem prin senzații). De aceea e posibilă prognoza care permite medicului, în sensul pe care termenul de prognoză îl are la hipocratici”, să arate antecedentele bolii, să cunoască starea actuală și să prezică desfășurarea viitoare” 2.

Toată această înlănțuire de idei e pătrunsă de convingerea în cognoscibilitatea lumii, a fenomenelor. Ba nu implică nicio fatalitate mistică și niciun fel de virtute primordială a rațiunii, niciun fel de apriorism. Ba nu este altceva decât consecința admiterii acestei ordine reale care permite celor iscusiți – ca, de pildă, medicilor pricepuți – să

1 Despre influența lui Empedocles și Anaxagoras în tratatul Despre «egim, a se vedea B o u r g e y, op. cit., p. 127.

re epidemii. I, § 5; în Prognostic regăsim aceeași idee.

Îmbunătățească medicina „încercând să ajungă la necunoscut, plecând de la cunoscut” 1.

De-a lungul miilor de pagini ale Cor-ws-ului, medicii hi-ppocratici își notează observațiile pe care le-au reținut ei și alții înaintea lor, observații dobândite prin vioiciunea ochilor care urmăresc chipul bolnavului, prin agerimea urechilor puse adesea să asculte zgomotele care se aud în pieptul celui suferind, prin finețea

mirosului și gustului care compară comportarea organismului normal cu a celui aflat în stare patologică, prin sensibilitatea tactilă care prinde temperatura trupului și permite medicului să surprindă apariția și curba febrei într-o vreme în care nu există niciun instrument de măsurare al acestui indice atât de însemnat în patologie.

Contestând că prin abstracții preconcepute, de felul numerelor pythagorice, am putea să ajungem la cunoaștere, autorul hippocratic adaugă: „Adevărata măsură nu trebuie să fie căutată în altă parte decât în senzațiile trupului”², senzații atât ale medicului, cât și ale bolnavului; apreciate „în realitatea lor materială”, iar nu în sensul relativismului subiectivist, după cum precizează Bourgey³

Încrederea în valabilitatea datelor senzoriale capătă însă însemnătate filosofică deosebită dacă avem în vedere că: în perioada apariției școlii hippocratice, eleații continuat să manifeste neîncredere parmenidică în autenticitatea cunoașterii senzoriale. Semnificația poziției hippocraticilor în problema factorului empiric este cu atât mai mare într-o epocă în care va acționa puternica autoritate a lui Platon adept o vreme al desconsiderării activității senzoriale în procesul cunoașterii.

În același timp, în acord cu Democrit, ca, de altfel și ei Heraclit, hippocraticii nu cad într-un empirism îngust îndelung insistă Bourgey asupra însemnătății pe care școala din Cos a acordat-o funcțiilor rațiunii. Chiar dacă după părerea noastră, constatările autorului francez mo

1 Despre vechea medicină, § 2.

3 Ibidem.

3 TL, B o u r g e j, op. cit., p. 202.

dernează aici, într-o oarecare măsură, pe redactorii Corpus-ului, totuși ar fi nedrept dacă nu am acorda atenția cuvenită, de pildă, acelui pasaj din Precepte în care se spune că vindecarea nu poate fi obținută decât prin „experiența asociată rațiunii”¹.

Ba chiar, după cum rezultă din alt text, autorii au întrevăzut, sub un anumit aspect, și ceea ce numim rolul activ al rațiunii. Vorbind, de pildă, de cazul unui copil al cărui os cranian a fost denudat în urma unei răniri, textul indică faptul că într-un asemenea caz inteligența trebuie să se străduiască să cunoască un lucru care simplului simț al văzului nu-i apare ca manifest².

Atingem cu aceasta o problemă dintre cele mai importante, și

anume aceea a rolului experienței în practica și teoria hippocraticilor.

C. G. Cumston spune despre Hippocrates: „Printre cei vechi, el este acela care a cunoscut cel mai bine metoda experimentală, care a aplicat-o cel mai bine și a dezvoltat-o cel mai mult, și care, în același timp, a studiat întotdeauna natura cu ochii de filosof” 3. Despre atenția acordată de hippocratici experienței vorbesc și alți cercetători ai operei hippocratice4.

Zecile de tratate cuprinse în Corpus indică îmi și mii de fapte experimentale pe care s-au. Întemeiat activitatea și cunoașterea hippocratică.

Este în afară de orice îndoială că momentul hippocratic a contribuit într-o măsură la îmbogățirea imaginii pe care cei vechi o aveau despre natură. Realitatea materială, ca mediu geografic și biologic îndeosebi, materia însăși, cea geos biologică mai ales, se arata prin el a fi cu mult mai bogată în determinări decât apăruse celor vechi; oamenii de știință, filosofi își dau mai bine seama de multilateralitatea ei calitativă, învață să înțeleagă mai bine calitățile ei variate, să mediteze asupra lor și să pregătească filosofici concluzii și sinteze noi.

1 Ibidem, p. 195 – Precepte, I, § 3 – 4.

2 Despre rănilor de la cap, 18, I, III, 250, 17 – 18.

3 C.G. Cu în st o n, M.D., Histoire de la întâecine, Paris, 1931, p. 113. * De pildă, Dobrovici, op. cit., p. 25; Bourgey, op. cit., p. 191 și urm.

Spuneam că nu este vorba numai de observație, dar și de experimentare. Aceasta este încă timidă și săracă, dar există.

Nu e un fapt cu totul nou. Pe cât se pare, Alkmaion înaintea hippocraticilor, a disecat unele organisme animale. Empedocles și Ariaxagoras făcuseră și ei oarecare experimente.

În tratatul hippocratic Despre inimă, se pomenește de următorul experiment: cu ajutorul a două coloane de apă, medicul investigator a încercat și comparat puterea de rezistență a valvulelor sigmoide din aortă, pe de o parte, și din artera pulmonară, pe de altă parte. Bourgey, care ne-a atras atenția asupra acestui fapt, adaugă că, repetat în vremea noastră, experimentul a permis consemnarea unor rezultate identice cu cele ce fuseseră notate de cercetătorul antic. Unele texte hippocratice sugerează faptul ca membrii școlii au practicat și alte încercări experimentale. Cu toate că e vorba de fapte izolate care, în totalitatea lor, nu reprezintă prea mult, oricum acest

lucru îndreptățește și mai vărtos concluzia trasă mai sus, referitoare la însemnătatea filosofică a observației în hippocratism.

7. Din punctul de vedere al progresului cunoașterii științifice, observația, experiența hippocratică nu au revoluționat științele biologico-medicale și filosofia materialistă. Datorită căror cauze obiectuale, autorii Corpus-ului nu au putut depăși faza speculativă în știință și filosofie, și nu au izbutit să %imple abstracțiile lor cu conținutul determinărilor științifice?

În fapt, cunoștințele lor științifice rămân rudimentare. Lipsa de informație anatomică și fiziologică, într-o epocă în care disecția pe om nu este practică, lipsa de cunoștințe chimice și îndeosebi biochimice nu permit elaborărilor logice să meargă departe, fără a pierde în felul acesta orice contact cu lucrurile. I/a nivelul dat de dezvoltare a forțelor de producție, nu putea exista niciun fel de instrumenta] care să permită dirijarea cu adevărat științifică chiar și a celei mai rudimentare experimentări. Nivelul scăzut al forțelor de producție nu stimula, pe de altă parte, progresul fizicii și chimiei, a căror dezvoltare era la rândul ei indispensabilă progresului cunoștințelor biologice. Pe de altă parte, după cum se știe, relațiile de producție sclavagiste existente nu numai că nu stimulau dezvoltarea forțelor de producție, a uneltelor de producție îndeosebi, dar, sub un anumit raport, împiedicau chiar dezvoltarea lor. Apoi, cercetarea științifică este muncă, ea presupune colaborare între activitatea intelectului și a brațelor. Dar rânduilele sclavagiste generează disprețuirea muncii și a muncitorului.

Nu este lipsit de semnificație faptul că în această vreme, vorbim în general, s-au dezvoltat cunoștințele științifice în domenii care nu necesitau munci fizice susținute, ca matematica și contemplarea astrelor, în timp ce o știință intim legată de munca fizică prelungită, ca de pildă chimia, practic vorbind nu există încă.

De altfel, în sclavagism, situația este de asemenea natură, încât, în general, menținerea relațiilor de producție existente nu necesită progresul cunoștințelor științifice, lipsind prin urmare științele naturii de stimulentele de care ar fi avut nevoie din direcția relațiilor de producție. Nu poate fi neglijat nici rolul negativ pe care l-a jucat până în secolul al III-lea religia care, nepermițând disecția pe om, a împiedicat astfel cunoașterea anatomică și fiziologică a organismului uman.

8. Considerațiile expuse mai sus scot în evidență, totuși, faptul că dezvoltarea materialismului și dialecticii în vechea Grece a trecut și prin școala hippocratică.

Dar școala hippocratică a fost înainte de toate o Școală medicală. Prestigiul ei milenar s-a întemeiat, desigur, pe superioritatea pe care a avut-o în antichitatea greacă asupra altor școli medicale, în ceea ce privește capacitatea curativă a prescripțiilor formulate de adepții ei.

Iată așadar că primele succese de seamă, medicina greacă le-a obținut acolo unde medicii s-au ridicat deasupra empirismului îngust și au adoptat o concepție teoretică generală, o concepție filosofică, deși deocamdată necoaptă.

Știința modernă are toate motivele să creadă că acest lucru nu e o chestiune de hazard, ci este profund motivat. Ea vede în momentul hippocratic un moment însemnat în istoria creșterii eficacității medicinei.

„Omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor ce: sunt, în ce fel anume sunt; a celor ce nu stat, în ce fel anume nu sunt”.

Protagoras din Abdera.

1. Istoriografia modernă a filosofiei antice a preluat și a cultivat multă vreme acel portret despre sofistii greci care se conturase în textele lui Platon și Aristotel, ba chiar în mod mai „antisofist” decât ar fi îngăduit acele texte, dacă s-ar fi examinat cu mai mult discernământ substraturile și mai ales sursele lor de inspirație. E destul să fie citit Ed. Zeller – spre a cita un nume de înaltă autoritate – ca să apară figura tradițională a sofistului. Ar fi un simplu profesionist al disputei, disprețuitor al adevărului științific, abil mânuitor al argumentelor destinate să intoxice mintea adversarului, pentru ca acesta, adus prin exagerare la capătul răbdării să părăsească arena. Figurile lui Euthydemos și Dionysodoros dintr-un cunoscut dialog platonician par să fie tipice pentru a susține această portretizare. Cititorul este pus să se amuze pe socoteala sofistilor, spunându-se că aceștia pledau în felul următor:

„Socrate nu e Callias; Socrate e om; deci Callias nu e om”.

„Callias e tatăl lui Androcles, dar Callias nu poate fi totodată și tată și non-tată; deci Callias e tată al tuturor”.

„Iată un negru; el nu poate fi totodată și non-negru; deci are dinții negri”.

„O cupă de „medicamente are un bun efect asupra bolnavului;

dându-i să bea o mie de cupe din același medicament, efectul va fi de o mie de ori mai bun”.

2. Cercetările cu caracter obiectiv mai vechi (Gomperz) și îndeosebi cele din ultimele decenii răstoarnă opiniile denigratoare despre mișcarea sofștilor. Printre lucrările de mai mare amploare care, mai aproape de noi, au contribuit la „reabilitarea” sofștilor, după expresia excelentei specialiste Cle mence Ramnoux, menționăm cu precădere două: Eugene Dupreel, *Les sophistes*, Neucliâtel, Kd. du Griffon, 1948 și Mario Untersteiner, / sofști, 1948.

Imaginilor caricaturale nu le-au lipsit modelul. Sofști traficant de idei au existat în toate timpurile. Au putut fi foarte turbulenți în secolul IV, când scria Platon. Dar nu trebuie să se permită acestor epigoni să întunece prezența în istoria filosofiei a unor străluciți gânditori „sofști” din secolul V î.e.n., cum au fost Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Hippias din Elis, Gorgias din Leontiw. Nu sunt lipsite de interes filosofic și atâtea din tezele emise de sofști de mai mică importanță ca Alkidamas, Lycophron, Antiphon sofistul, Anonimul lui lamuichos, Kallides, Thrasimachos și alți câțiva.

Termenul însuși nu a avut în vechea Grece, de la început, o utilizare peiorativă, ci a însemnat inițial înțelept. Cei șapte înțelepți pe care vechea doxografie îi instala tradițional la porțile de intrare ale filosofiei grecești erau numiți sofști, în secolul V, termenii de „sofist” și „filosof” spuneau același lucru. K demn de consemnat faptul că în dialogul pseudoplatonician Eryxias, din secolul IV î.e.n., e denunțată ca nedreaptă defăimarea sofștilor secolului V.

3. Ce a reunit oare sub o etichetă comună figurile evocate mai sus, prezente în istorie în epoca lui Pericle? În aici un caz similitudinea de opinii. Dintre acești filosofi, unii au fost materialști, alții idealști, unii au îmbrățșat cauza democrației, alții pe aceea a aristocraților. Au fost raționaliști sau sceptici, ate sau bigoți.

Ceea ce-i adună laolaltă sub aceeași denumire a fost îndeletnicirea lor, până la ei necunoscută în polis-elQ grecești. Au fost dascăli profesioniști care, în schimbul unei remunerații, predau, îndeosebi tineretului, o variată gamă de cunoștințe. Se poate afirma că au constituit prima instituție de învățământ superior în vechea Grece, înainte ca funcția lor să fie preluată de acele universități sui-generis care au fost Academia lui Platon, Lyceul lui Aristotel și, mai apoi, Grădina lui Bpicur și Porticul stoicilor. Au fost, toate acestea, începând

cu „seminariile” sofistilor, înjghebări cu caracter privat iar nu public (statal).

Fundația sofistilor s-a născut sub imperiul unei cerințe noi, adusă în Atena la ordinea zilei de mutațiile impuse prin succesul ideilor democratice de guvernare. Reamintim. cele spuse în legătură cu chemarea pe care noua democrație o adresase omului simplu din demele Aticii, de a participa la guvernare și la distribuirea justiției.

Acest om, spre a face față noilor îndeletniciri, trebuia să fie instruit. Sofiștii au fost factori de răspândire a cunoștințelor filosofice și literar-științifice. Îi învățau pe atenieni meșteșugul exprimării corecte și limpezi, al pledoariei, al argumentării, îi instruiău cum să participe cu succes la dezbaterile în contradictoriu din adunări politice și instanțe judecătorești. Au fost instructori politici și propagandiști culturali, primii activiști neoficiali ai culturii de masă în Europa. Prodicos se ocupa de limba greacă și de literatură, dar și de etică și fizică, Gorgias de retorică, Protago ras devenise cunoscut pentru arta sa de a iniția în „potrivita folosire a cuvintelor”, Antiphon preda fizica și matematica. Prin extensiunea și varietatea cunoștințelor sale de profesor, Hippias ne apare ca un fel de „uomo universale” al epocii.

A fost nedrept Nietzsche când a crezut că vede în sofști niște individualiști intrați în conflict cu cei din contemporaneitatea lor. I, eon Robin nu poate fi urmat când vede în sofști mai ales niște „disputatori de meserie”. Vom vedea ce trebuie crezut despre opinia lui Palhories, care înregistrează doar latura critică, incontestabilă de altfel, din opera sofștilor¹, nu însă și latura constructivă.

Subliniem din nou rolul lor social-istoric creator, răspuns colectiv dat unui nou comandament social.

Funcția socială astfel ivită nu implica aliniere ideologică, ba dimpotrivă, în adunări se făceau auzite opinii diverse.

1 F. Palhories, *L'heritage de la pensée antique*, Paris, Alean, 1932: p. 41.

firește că cei care, pentru persoana lor ori a copiilor lor, doreau un bun instructaj în spirit nobiliar făceau apel la

— Dascăli (sofiști) prieteni de idei, proaristocratici. Numeroase solicitări veneau din partea familiilor din demos, astfel încât cei mai mulți dintre sofștii ce ne sunt cunoscuți propovăduiau idei democratice. Dar în privința acestei de-a doua categorii nu trebuie neglijat faptul că de regulă sofștii apreciau onorariile substanțiale, așa

că îi întâlnim mai adesea prin casele bogate. Demos-ul, ca să spunem astfel, folosea pe sofști prin intermediul celor mai „buni” fii ai săi.

4. PROTAGORAS DIN ABDERA (481 – 411) a fost probabil cel mai bătrân dintre sofști. Este consemnată prezența lui periodică la Atena. Convingerile lui prodemocratice sunt, între altele, atestate de faptul că primește în anul 444 din partea lui Pericle, hegemonul democrației ateniene, misiunea de a întocmi legile coloniei panhelenice Thourioi din Italia, legi neîndoielnic conforme vederilor strategului alcmeonid. Textele platoniciene care-l pomenesc lasă să se întrevadă faptul că maestrul Academiei, deși nu simțea vreo afinitate, nici afectivă nici teoretică, față de popularul intelectual din Abdera, îl aprecia în fond ca pe un gânditor original și iscusit. Din lucrările protagorice, numeroase, între care pomenim cele cu titlurile: Despre zei, Despre virtuți, nu ni s-au păstrat decât câteva fraze. Spusele pe care i le atribuie Platon în dialogul ce poartă numele cărturarului abderitan pot fi primite doar cu beneficiu de inventar. Așa, schița asupra istoriei societății omenești, pusă în seama sofistului în același dialog, pare să indice o paternitate pàtoniciană. Ne mai dau informații asupra sa Aristotel, Sextus Bmpiricus, Diogenes I/aertios, Aulus Gel-lius și alții.

5. Teza „homo-mensura” – exprimată în fragmentul reprodus în fruntea acestui capitol – care i-a asigurat autorului ei permanența în istoria spiritului, este susceptibilă de variate interpretări, toate, abstract vorbind, egal de legitime. Dar șansele cele mai multe de a se apropia de semnificația autentică o va avea tălmăcirea care va situa în modul cel mai consecvent textul protagoric în totalitatea tezelor sale, în contextul indicat de funcția. socială îndeplinită de prodemocratismul lui Protagoras în special și, pe un plan mai larg, de noul cadru ideatic impus de epoca în care se afirmă akme a sofistului din Abdera, epocă a reînnoirii „clasice” comandate de Atena. Semnificația ontologică a textului în cauză nu e ea cca. mai interesantă. Adoptând versiunea lui Diels, admitem că pentru cugetătorul abderitan există o „lunie a lucrurilor”, că sub acest aspect el manifestă un realism care, gândit prin prisma senzualismului său, a avut probabil caracter materialist. El continua ideea afirmând că nu putem ști cum anume este această lume în mod real, deoarece în această privință datele simțurilor diferă de la un om la altul, în problema cunoașterii naturii, notele de agnosticism și relativism nu pot fi neglijate. Dar

relativismul senzațiilor nu era pentru Protagoras mai mult decât, un preambul la tema omului cunoscător ca atare.

6. Tema naturii nu ocupă centrul preocupărilor sale. Cugetul său e angajat aproape exclusiv în chestiunea de a înțelege funcțiile îndeplinite de activitatea teoretică și, practică a oamenilor în viața socială. Este totodată tema sa gnoseologică preferată. Pentru prima dată în istorie „principala temă gnoseologică încetează de a fi un obiect „natural”, învățătorul sofist e chemat, potrivit funcției, sale în noua epocă, să se ocupe de destine omenești, în mod. nemijlocit, iar nu mijlocit și estompat cum fusese cazul cu premergătorii săi. El știe deci că în acest domeniu obiectul, „lucrurile” – legile civile, normele etice, instrumentele gândirii, mijloacele de comunicare inter umane și, chintesențial, misiunea omului în polis, căreia toate celelalte „lucruri „” i se subordonează (fiind la rândul lor configurate de aceasta) – sunt „lucruri omenești”. A ști aceasta înseamnă a recunoaște atare „obiecte, lucruri” ca fiind entități subiective, a-ți da seama că ele ființează doar prin dimensiunile și semnificațiile pe care le dobândesc din partea omului. Cu alte cuvinte că „măsura lor este omul” (homo-mensura).

Sofistul se simte purtător al unei sarcini istorice determinate. El știe că recunoașterea capacității omului de a, conferi unui „lucru” (lege politică, regulă morală etc.) valoarea de „eficient”, de „bun” ne obligă să răspundem 3 a chestiunea de a ști ce anume e bun și ce nu e. Eficienta «e la rândul ei determinată de atingerea ori neatingerea a ceea ce a fost astfel statornicit drept „bun”. Deci, dacă normele, calitățile dobândesc funcțiile pe care le au prin om, e esențial a cunoaște criteriul după care trebuie să se conducă omul spre a înfăptui binele. Acest criteriu nu e de ordinul capriciului, al unei subiectivități dezordonate, indiferente față de interesul comun. Binele e de ordinul virtuții politice colective, în fiecare moment istoric cetatea consideră „dreaptă și frumoasă” o anumită normă, așa cum corespunde ea interesului ei în răstimpul în care acesta există ca atare. Oamenii instituie legea care e pen-irw, ei bună. Bun e deci omul ce respectă această normă legală și care e prin aceasta bun cetățean.

Aceste teze – apreciate în cadrul conflictului dintre aristocrație și demos unde, pentru prima, legitimitatea prevederii normative e decisă de imuabile tradiții, iar pentru ultimul de trebuințele sale nou constituite – învederează faptul că ceea ce are în vedere prodemocratul Protagoras când se referă la „cetate” este cetatea

democratică, că „cetățenii a căror viziune face ca legea să fie bună” sunt pentru el legiutorii exponenți ai demos-ului, iar „legea apreciabilă ca bună” este pentru el legea democratică.

Ceea ce, în altă parte, am numit criteriul nbmos e pentru Protagoras doar un caz particular – acela ce atinge norma juridico-politică – al unui adevăr de mult mai profundă semnificație: valorile instituțiilor și faptelor de conștiință (juridico-politice, etice sau de orice alt ordin) depind de om. Introducând aici și punctul de vedere al istoricității, filosoful se orienta intuitiv, practic și către un corectiv obiectual al soluției sale, atenuând poate subiectivismul său. Cum anume? Textele nu ne îngăduie să spunem mai mult.

Oricum, observăm: în cugetarea lui Protagoras nu e vorba numai de felul de a gândi al aceluia care a înțeles că demos-ul, devenit forță diriguitoare în stat, este investit cu o reală capacitate de a face ca normele care pentru el sunt bune să fie susceptibile a fi chiar considerate ca atare, în istorie. B vorba, potrivit celor de mai sus, de ceva mai profund: schimbarea evenimentială ce a chemat la viața politico-juridică activă demos-ul a deschis filosofului calea unei descoperiri teoretice despre capacitatea omului de a conferi lucrurilor cu care are de-a face valoarea, dimensionarea lor. Era atât de nouă această idee, în asemenea măsură îi acorda filosoful o însemnătate universală, încât se puteau pomeni cazuri potrivit cărora, exemph gratia, realitatea nu numai a faptelor sociale și spirituale ar depinde de „măsura umană” dar întrucâtva chiar și „realitatea” unor lucruri materiale. Așa înțelegem o anecdotă, povestită de Aulus Gellius: având de dus în spinare „povara grea și voluminoasă” a unei grămezi de lemne, Protagoras și-a făcut-o „ușoară” prin „procedeul geometric” de legătură, folosit în modul de a le asigura echilibrul.

Cum am văzut, „măsura lucrurilor” social-umane e dată de omul colectiv care se atestă a avea într-un chip oarecare, oricât de vag trasat, un contur istoricește determinat.

Mai departe. Nu trebuie să credem, gândește Protagoras, că funcția umană constituentă de valori e înăscută, inflexibilă ca un har divin. Experiența de dascăl a sofistului l-a făcut încrezător în capacitatea sa de a forma, de a transforma pe cei „răi” – evident cei ce nu înțeleg comandamentul civic înnoitor, sau nu sunt dispuși, ori nu sunt pregătiți să-i răspundă – în oameni „buni”, la care aceste neajunsuri au fost învinse, ba chiar în cetățeni din, ce în ce mai buni.

Bunul sofist, altfel spus bunul înțelept, e deci totuna cu bunul educator, căci prin el „lucrurile (aici, oamenii) vor fi cu adevărat mai bune.

Tema homo-mensura capătă astfel o nouă dimensiune, pe aceea a caracterului dinamic, evolutiv.

Semnificația concretă a acestei maxime, în timpul dat și în mediul ideologic reformativ căruia îi era atașat sofistul abderitan, se amplifică prin delimitările pe care le înscrie în raport cu alte puncte de vedere contemporane. El construiește un nou concept despre om, ca om autarhic și creator de valori; o face cu intenția de a proclama totodată substanța pur antropologică, laică a substanței spirituale din care își soarbe seva forța de autodominare și de constructivitate a omului. Afirmarea acestei autonomii, a acestei laicități se reliefează deplin doar dacă ținem seama de faptul că, în aceeași vreme, continua să aibă priză teza opusă a omului tributar voinței divine. Iva transpare și în viziunea socratică asupra omului, așa cum e consemnată de Xenofon. Se afirmă solemn în versurile, contemporane, ale lui Pindar, venerat poet, versat în ale filosofiei, promotor neechivoc al ideologiei aristocratice. Mai târziu, Platon va avea în vedere tocmai destinația, /<w c-autonomă a tezei „homo-mensura” când îi va replica: „Nu omul, ci zeul e măsura tuturor lucrurilor” (Legi, IV, 716 C) – ...

Cugetarea proaristocratică prefera principiul heterono-miei, dominată religios, a omului, heteronomie care nu era decât ipostaza antropologică a principiului universal al physis-ului. Autonomismul laic al lui „homo-mensura” exprima perspectiva de tip nomos, în plan antropologie.

Așa înțelegem funcția principală a altui cunoscut enunț al lui Protagoras, prin care el refuză să se pronunțe asupra existenței zeilor, ca de altfel și asupra neexistenței lor. Prin cuvintele sale se emite – poate pentru prima oară în istoria cugetării grecești, în orice caz în linia primelor proclamații de acest fel – ideea posibilității ca zeii să nu existe, idee care marchează un pas nou în istoria ateismului grecesc.

Principalul credem, deosebindu-ne în această privință de Clemence Ramnoux¹, nu este de a ști ce anume credea Protagoras despre existența zeilor. Privim fraza în context – cu enunțul „homo-mensura”. Sofistul vorbește de „obscuritatea” problemei ființării zeilor, spre a-i interzice accesul în chestiunea de a ști care sunt an urne resursele persoanei umane. Omul nu poate extrage substanță energetică producătoare de efecte dintr-o sursă dubioasă. Dat fiind

acest lucru, nu rămâne alt mediu de cultură pentru constituirea capacității productive a inițiativei umane decât interiori

1 C 1 6 m e n ce R a m n o u x, Nouvelle rehabilitation des sophistes, în "Revue de Metaph. et de Morale", Paris, nr. I, 1968, p. 11.

tatea, persoana umană, colectivă și progresivă în setisi – celor expuse mai sus. G.M. Sciarra relevase mai de mul posibilă legătură, în gândirea lui Protagoras, între tez „homo-mensura” și enunțul referitor la existența zeilor deși într-un sens oarecum diferit de cel propus de no

7. Revenim la tezele antropologice ale filosofului-magis tru, spre a vedea ce crede autorul lor despre modalitate transpunerii lor în practică. El afirmă aici însemnătate cuvântului ca instrument al operei educativ-transformatoare a individului; rolul discursului rostit de oratorul chema să clarifice pe ascultătorul colectiv, să-l orienteze către măsurile utile cetății și capabil să asigure astfel ca „Binele politic să ființeze ca atare, ca Bine util colectiv.

Ținând seama de asemenea enunțuri și de altele, Untei steiner, în cartea menționată, vede adăugându-se noi nuanț în conținutul enunțului de bază. După părerea întemeiat a interpretului italian, „homo-mensura” proclamă mai mul decât capacitatea valorizantă a omului. K vorba de suvera nilatea lui asupra lucrurilor: de om depinde faptul ca lucrurile cu care are de-a face să se manifeste în plenitudine lor. Limbajul e înțeles deci de către Protagoras, observ autorul modern, mai mult decât ca mijloc de comunicare mai mult decât ca instrument de constituire a adevăru lui; e înțeles ca domeniu în care poate să încolțească, să se maturizeze și să devină eficient raportul relevat mai su; între om și lucruri, în speță între cei ce cunosc „Binele Cetății” și creația politică practică în care acest bine se vs încorporează. Arta politică este, conform convingerii lu. Protagoras, în ultimă analiză, aptitudinea de „a sfătui și de „a convinge”, de a dirija în așa fel opinia publici încât să fie determinată să adopte soluțiile pe care experiența le-a arătat utile; experiență, descifrată de conducătorul animat de convingeri democratice. „Astfel «măsura» este adeziunea raționată a cetății la propunerea care i se pare cea mai avantajoasă” 2. A fost firesc ca sofistul care acor

1 G.M. S e i a T r a, Gli dei în Protagora, Palumbo, 1958, passim.

2 Va. În acest sens. Auguste Bayonas, L'art politique d'aprez Protagoras, în „Rev. pliilos. de la France...”, I, 1967, p. 55.

da asemenea importanță oratoriei să se fi ocupat cu

luare-aminte de teoria discursului, de predarea artei de a cuvânta și să fi studiat teme de gramatică.

8. Mai rămâne o chestiune de ordin logico-metodologic. Vreme de un secol și jumătate, filosofii, începând cu Thales, proclamaseră adevărurile lor sub formă de aforisme ce păreau a nu cunoaște îndoiala, a nu ști de nicio divergență de păreri. Or, chiar diversitatea de opinii de pin a atunci arăta contrariul. Vremea filosofici sentențioase trecuse și se arăta cu atât mai desuetă pentru educatorul politic al cărui discurs trebuia nu să fascineze, ci să convingă, să obțină nu doar admirație personală, ci adoptarea de măsuri normative viabile.

E vremea dialogului formativ, expresie a convingerii potrivit căreia cugetarea este cântărirea interindividuală a argumentelor opuse, iar opera de convingere întreprinsă de înțeleptul-orator în adunări, un produs al dezbaterii în contradictoriu. Doar prin ea se pot forma opinii persistente, capabile să reziste inevitabilelor contraatacuri. Protagoras insistă: „În orice temă există posibilitatea să fie apărate poziții pentru și contra”; „oricărui argument i se poate opune un contraargument”¹. Interpreți sceptici, începând în antichitate cu Sextus Kmpiricus, urmat de mulți și în zilele noastre, dau enunțurilor de mai sus înțeles relativist, atribuindu-i lui Protagoras opinia că „nu există cunoștință adevărată” și transformându-l astfel în sceptic și negativist. Dar în acest caz se golesc de sens toate enunțurile prin care filosoful nostru își exprimă convingerea în existența unui anumit Bine, a unui Frumos, a unui adevăr determinat, util Cetății și care urmează să constituie obiectul discursului; care dau corp scopului urmărit de educator și rațiunea de a fi operei întreprinse de înțelept în Cetate. Adevărul nu e unul pentru toate Cetățile, nici pentru toate momentele istoriei ei. Una e a afirma caracterul concret-istoric al adevărului și cu totuși Sene e a, Scrisori către Lucilius, 88, 43; Clement Alexandrinul Stromat „IV, 65.

altceva, ba chiar de-a dreptul opus, a nimici conceptul de adevăr. Cel ce spune: „există argumente și contraargumente” poate conchide: „deci nu există nimic adevărat”, «au poate conchide: „deci trebuie să ținem seama de unele și de altele înainte de a ne forma convingerea”. Dacă are preferințe sceptice, va adopta prima consecință, dacă are preferințe raționaliste, pe a doua. Cele două opțiuni, sceptică sau dialectică, nu sunt aici consecințe logice ale cercetării, ci preferințe ideologice care anticipează cercetarea.

Statornicim asupra preferinței lui Protagoras atât din ansamblul datelor pe care le avem despre opiniile sale, cât și din ceea ce știm referitor la ideologia sa preferată printre disputele care-l angajează în secolul său. El credea în puțința dobândirii unei concluzii eficiente, Ittând drept indicativ opinia majorității1.

Convins fiind că toți oamenii au simțul justiției, el avea bune temeiuri să vadă în dezbaterea publică instrumentul unui gen de maieutică (socratică) de ordin colectiv, capabilă, prin și dincolo de controverse, ezitări, disimulări sau reale slăbiciuni etice ori logice, să sublimeze justiția „resimțită”, în justiție instituționalizată.

9. Referitor la linia de ansamblu a orientării lui Protagoras: în literatura de specialitate se insistă asupra relativismului și subiectivismului său sceptic, idealist; e câteodată prezentat drept precursor al filosofiei pragmatiste contemporane.

Incontestabil, toate aceste calificative au temeiurile lor. Principalul este însă chestiunea de a ști în ce fel sunt dimensionate semnificațiile protagorismului în momentul său istoric concret determinat. Sistemul său de gândire ne oferă surpriza descoperirii funcției semnificante și valorizante a conștiinței umane în activitatea practică, socială. Este un profit care marchează începuturile, în Europa „a cunoașterii unor determinații de bază ale creativității umane, ale r-m s-ului, ale limbajului. Cum spuneam, nota

1 Va. Salomo L u r i a, Anfänge griechischen Denkens, Berlin, Aka-demie-Verlag, Vârad., P. Helms, 1963, p. 141.

de scepticism, consemnată mai sus, se referă la cunoașterea naturii. Dar obiectul de care se interesează în principal Protagoras este forța productivă de instituții și valori a practicii omului colectiv. Tema gnoseologică e pasajul de trecere, străbătut fugitiv, către noul și marele obiect. Amplitudinea acestuia din urmă sporește notabil prin valorile complementare ce i le conferă problematica momentului istoric clasic, ca și prin ceea ce transmite patrimoniului de idei al acestuia din urmă. În măsura în care sofistul din Abdera credea în valoarea experienței sociale acumulate de veacuri și în forța de adevăr pe care o impune unei norme conformitatea cu o cerință istorică obiectuală – oricât de vag va fi fost înțeleasă aceasta – el nu e agnostic. Istoria ideilor gnoseologice din etapa clasică înregistrează scepticismul agnostic limitat al lui Protagoras, dar apartenența lui Protagoras la această istorie e fugitivă. Locul său principal e în istoria antropologiei

filosofice, a axiologiei și praxiologiei, în istoria semioticii.

10. P ROD ICOS DIN CE-O S (a doua jum. a sec. V) e autorul unei lucrări Anotimpurile și al uneia ce purta, semnificativ, titlul Despre natura omului. Studiile lui Du-preel, consemnate în lucrarea pe care am pomenit-o, pun într-o lumină nouă, surprinzătoare cugetarea sofistului din Ceos. El ne este arătat ca inițiator, înaintea lui Socrate, al unor teze teoretice care până acum au fost îndeobște admise ca definind sistemul de gândire socratic: virtutea e știință; ea poate fi dobândită prin învățătură; știința binelui și răului descind din cunoașterea „naturii” omului; nimeni nu face răul cu bună știință; cunoașterea de sine a omului e obiectul prim al științei etc.¹. În unele tenie ar fi și inspirator al opiniilor lui Platon. Orice am crede despre această teză a istoricului francez, nu putem să nu recunoaștem că avem de-a face cu o personalitate filosofică mult mai puternică decât se credea în trecut. K notabil faptul că Platon se comportă față de el altfel decât față de ceilalți sofști: îi rezervă doar cuvinte de apreciere și respect.

preel, op. cit., p. 118 – 119.

11. În dialogul pseudoplatonician Eryxias (397 C – 398 A), îi întâlnim pe sofistul din Ceos spunând, referitor la distincția bun-rău: „Așa e cu toate lucrurile: după cum sunt oamenii care le folosesc, tot așa sunt neîndoielnic pentru ei înșiși lucrurile folosite”, în adevăr, de oameni, nu de zei depinde ca ei să devină iscusiți în meșteșuguri, de ei depinde dobândirea virtuților și, dat fiind că semnificația actelor în care ei angajează lucrurile atârna de virtutea celor ce le angajează, iată că însăși semnificația lucrului se conturează în raport cu omul.

În aceste cugetări recunoaștem tema homo-mensura. Pot să subziste îndoieli asupra faptului dacă Prodicos s-a pronunțat ori nu, explicit, în acest chip. Ni se pare însă neîndoielnic că spiritul cugetării lui Protagoras este prezent și în sistemul filosofic al autorului cărții Despre natura omului. Acesta este spiritul sub al cărui imperiu dobândesc convergență teze care-i aparțin în mod netăgăduit și care dau astfel cunoscutei maxime – devenită acum comună ambilor – noi semnificații, un nou volum.

Dacă, așa cum se relatează în alt dialog pseudoplatonician Axiochos (369 BC), Prodicos, adversar al mitului nemuririi sufletului, explică bătrânului ce se teme de moarte că de el depinde ca moartea să nu-l privească („cel ce e inițiat în cunoașterea naturii umane are

curajul să înfrunte moartea, căci știe că e conformă naturii” și că după moarte nu mai e nimic), atunci în acest plan se conturează teza după care raportul viață-moarte și, implicit, sensul vieții sunt statornicite de om. El se arată a fi măsura lor.

Prin intermediul legendei lui Hercule, e evocată suveranitatea omului în a alege calea vieții. Că este preferabilă calea virtuții, nu cea a viciului – aceasta e morala fabulei – mai spusese și alții. Dar a răsunat ca o noutate în societatea sclavagistă a timpului discursul prin care sofistul definea acțiunea și îndeosebi actul muncii”, prin osteneală și transpirație” drept decisive în dobândirea virtuții. Suntem ceea ce vrem să fim prin sensul dat lucrurilor de către activitatea noastră și prin valorile ce astfel dobândim ca urmare a transvalorizării lor. Așa cum prin muncă, îndeosebi cea agricolă, dobândim forță fizică și morală, tot așa, prin acțiune, dobândim prieteni, renume, bogăție. Aceasta e virtutea supremă, situată „mai presus decât zeii” (măsura data de om, nu de zeu), căci numai ea e cea care decide prețul real al darului divin¹.

În conexiune cu aceasta, enunțuri antâreligioase ce vor fi răscolit mințile. Chestiunea de a ști ce sunt zeii, ce este religia – adorarea zeilor – nu a fost pentru Prodicos doar o temă tranzitorie spre cea a „omului-măsură”, ci, credem, terenul pe care se afirma un nou conținut al acesteia din urmă. Zeii, spune el, sunt născociri omenești: oamenii au atribuit divinitate „lucrurilor folositoare vieții lor” (fr. A5): Poseidon nu e decât apă zeificată, Demeter, plinea². De ce au făcut-o? Dacă e vorba de aceasta din urmă, vom ști că au venerat prin Demeter pe descoperitoarea alimentelor, socotind fără îndoială că astfel cele necesare traiului le vor fi mai bine asigurate. Spre a obține „roadele agriculturii” au mers până la instituirea misterior și ceremonior inițiatice³.

Credeam că explicarea credințelor religioase prin alienare, prin slăbiciuni legate de interese ale vieții materiale e o descoperire a filosofiei ateiste târzii. iată-ne însă obligați să ne gândim la Prodicos ca la un pionier al definirii zeilor drept o invenție a oamenilor și al explicării materialiste privind apariția religiei. Nu va fi spus prea multe și nu va fi adus prea bune argumente ca să-și susțină teza. Dar destul spre a ne îngădui să desprindem o nouă notă a conceptului de om, considerat ca măsură a lucrurilor din lumea celor divine, a semnificațiilor figurilor ce o populează, a dramei pe care sunt chemate

s-o joace în societate.

12. În fine, tema comunicării prin limbă. Protagoras, în conexiune cu axioma sa fundamentală, descoperise funcția formativă a discursului. Drept corolar, mergând

1 X e **n** o **f** o **n**. Amintiți-vă despre Socrate, I, I, 32.

2 Se **x** t. E ni **p**., Adv. math., IX, 18.

3 T **h** e în is **t** i o's, Cuvântare, 30, 422 D.

pe același drum ca și sofistul abderitan, cel din Ceos se ocupă de filologie, își va fi dat seama de faptul că eficiența discursului depinde de precizia sensului cuvintelor¹ sau de „modul corect de a denumi lucrurile”², de studiul sinonimelor (i se atribuie o scriere pe această temă), de consemnarea nuanțelor ce separă între ele semnificațiile³ („distincția dintre sensurile cuvintelor”, notează Aristotel intenția lui Prodicos în Topica, II, 6, 20 – 26), de meșteșugul creării unor noi termeni atunci cînd **d** viața îi cere.

Epoca lui Prodicos, totodată a lui Socrate, cerea omului să se consacre cunoașterii de sine. Persoana cugetătoare urma să se determine nu doar ca ființă ce-și definește conceptele, cum crede văocrate, dar ca una ce le dă modalitatea lingvistică adecvată, potrivit revendicării pronunțate de Prodicos. Socrate și Prodicos au separat cele două funcții. Cercetătorul modern are însă satisfacția să noteze că, prin concomitența recunoașterii și studiului lor, neajunsul se micșora, obținându-se un gen de unificare istorică a funcțiilor ce apăruseră dezmembrate.

13. GOKGIAS DIN LEONTINOI, sau Leontium (Sicilia) a trăit între anii 484 și 396 (date aproximative; cea a morții e foarte puțin sigură), împotriva unei păreri opuse, A.K. Berger a adus argumente convingătoare privitoare la prodemocratismul acestui om politic și filosof sicilian⁴. Cunoaștem aproape în întregime următoarele lucrări ale sale: Elogiul Elenei, Apologia lui Palamede și Despre non-existentă și despre natură. Suntem informați despre ultima din ele prin intermediul tratatului de Melisso, Xenophane et Gorgia, ajuns până la noi cu lacune, atribuită în vechime pe nedrept lui Aristotel și fiind o lucrare oarecum târzie, întocmită după un text aristotelic pierdut. Date amănunțite despre lucrarea ontologică a sofistului leontinian aflăm și la Sextus Empiricus.

1 P la **t** o **n**, Euthyâcmes, 277 E.

2 Idem, Cratylos, 384 D.

3 Idem, Charmides, 163 D.

4 A. K-B e p r e p, Oduțecmee HHO-noAumuwc Kue cosspenua FopeuH, în BecTHHK ApebHeA HCTOPHH", 2, 1964, passim.

Potrivit izvoarelor, fundamentul cugetării lui Gorgias ar fi dat în trei teze: a. Nimic nu există (nici existentul, nici nonexistentul); b. Dacă ceva ar exista, nu ar putea fi cunoscut (căci e imposibilă coincidența dintre conștiință și existent); c. Chiar dacă am avea cunoștință despre lume, nu am putea-o comunica altuia.

E foarte frecventă părerea potrivit căreia ani avea de-a face la Gorgias, dacă nu cu o glumă, atunci cu nihilism filosofic. Așa crede spre pildă W. Capelle, care vede în tripticul de teze menționat o renunțare radicală „la orice filosofie serioasă” 1. Critica cea mai recentă înclină în mare măsură să-și însușească părerea lui Caloger02, potrivit căreia, în tratatul amintit, Gorgias nu a făcut altceva decât să combată pe Parmenides, arătând prin reducere la absurd că dacă reținem modul de argumentare al lui Parmenides în favoarea Existentului, se poate tot atât de bine pleda, cu aceleași argumente, împotriva Existentului, așa cum e conceput de eleat. Ceea ce a fost luat drept „nimicire a filosofiei” era în realitate o denunțare a contradicțiilor logice din gândirea lui Parmenides, deci o „nimicire” a eleatismului. Este și părerea lui W. Broker, care arată că văextus Empiricus, prin pasiunea lui de-a descoperi pretutindeni argumente în favoarea filosofiei sceptice, trage spre sine semnificația textului lui Gorgias, încurcând lucrurile3. Dupreel, la capătul unei laborioase analize, ajunge la concluzii asemănătoare, respingând opinia asupra „nihilismului” și trasând contururile unei autentice și interesante personalități filosofice.

1.4. Cel mai verosimil este să credem că Gorgias se orienta spre părerea conform căreia e bine ca, în filosofic, în locul speculației metafizice, să preferăm cercetarea concretului uman. Principalul obiect al meditației filosofice trebuie să fie deci acela al comunicării între oameni, al acțiunii

1 W i l h el în Capelle, Dis Vorsokratiker, Berlin, Akademie-Ver-lag, 1961, p. 343.

2 Ap. Eu g. D u p r el, of), cât., p. 64.

— Va. W al te r Broker, Gorgias contra Patnwnidts, în „Hermes”, Wiesbaden, Baud 86, Heft 4, 1953, p. 432.

educative. Aceasta din urmă, prin cuvânt, care e „cea mai înaltă forță social-culturală” 1, poate, evocând trecutul, explicând prezentul

și scrutând viitorul, să traseze chipul unor valori universale a căror asimilare e decisivă pentru formarea oamenilor (Elogiul Elenei), înțelege retorica drept o disciplină științifică și politico-filosofică bine determinată. Misiunea ei este vehicularea adevărului. Instrumentul ei este arta convingerii, puterea de a obține adeziunea liber consimțită, opusă argumentului autorității.

Aceasta presupune două condiții: capacitatea educatorului – totodată și cărturar – de a transforma patrimoniul său de cunoștințe într-un patrimoniu colectiv, accesibil; existența unei valori care, dincolo de singularul fiecărui individ, are caracterul de a fi uman în genere, sau „universal uman” cum subliniază P. Aubenque, referindu-se la Gorgias². Sofistul, arată autorul francez, și-a dat seama de faptul că, în timp ce fiecare știință e specială, bunul educator va proceda astfel încât, în procesul de comunicare a științei către alții, să transforme știința particulară într-una ce tinde către universalul uman și-l fructifică.

Prin retorica bine concepută și bine folosită, s-ar institui deci transmutarea valorilor constante desprinse din cugetarea asupra trecutului, prezentului și viitorului, în fermenți de cultură pentru îmbogățirea celeilalte ipostaze a universalului care e „umanul” din fiecare individ.

A fost poate, înaintea lui Platon, prima pledoarie pentru o filosofie formativă și militantă, ca și când sofistul secolului al V-lea, în pofida aserțiunilor lui Sextus și în contrast cu epoele a scepticilor, ar fi vrut să prevină nefastele stări din veacurile și milenii de mai târziu, când filosoful va începe să vorbească doar pentru sine.

15. HIPPIAS DIN ELIS (a doua jumătate a sec. V). A fost autorul unui mare număr de lucrări azi pierdute. Vedem în el un filosof de seamă (împotriva imaginii pe care vrea s-o acrediteze Platon) și un mare matematician.

1 A. K-B e p r e p, op. cit., p. 46.

z Pier r e Aubenque. Le probleme de l'elve diez Aristote, Paris, P.U.P., 1962, p. 262.

Preocupat de probleme de logică și retorică, a formulat teza unității dintre dialectică (luată ca meditație teoretică), dialog (ca procedeu de precizare a conținutului noțiunilor) și retorică (mijloc de transmitere a cunoștințelor, poate de universalizare a lor, în sensul vederilor lui Gorgias). Platon îi atribuie meritul de a fi formulat,

primul, semnificația dialecticii ca metodă de a proceda prin întrebări și răspunsuri.

Din punctul de vedere al chestiunii de a cunoaște aportul sofștilor în domeniul antropologiei filosofice, cea mai interesantă teză susținută de gânditorul din Hlis vizează rolul pe care-l au în formarea omului, pe de o parte caracterul enciclopedic al cunoștințelor, pe de altă parte practicile tehnice, dorite a fi de asemenea pe cât cu putință mai plurila-terale.

Prima idee atingea tema formării culturale a omului în secolul lui Perâcle. A doua care, neîndoielnic, își depășea veacul, viza, credem, mai puțin tema elogiului muncii fizice, prea stingheră totuși în era sclavagistă, și mai mult – în acord cu spiritul predominant în rândurile sofștilor înaintați – tema autarhiei persoanei umane, eliberată de servitutea prin care depinde de iscusința tehnică a altora. În dicționarul Su (i) da (s) citim: „Hippias... a afirmat ca scopul omului e autarhia”.

16. ALKJDAMAS și ANTIPHON, sofști ai aceluiași secol, par să fi privit și ei către viitor când – spre a ne referi la planul uman care ne-a preocupat cu precădere până acum – vorbesc, primul de egalitatea naturală dintre liberi și sclavi, al doilea despre egalitatea dintre greci și barbari, în acest ultim enunț era depășită atât ideea sclavagistă, știind că sclavii se recrutau dintre „barbari”, cât și aceea a exclusivismului grecesc, ce părea să fie o dimensiune universală a mentalității elene.

În altă ordine de idei, un enunț al lui Antiphon; „Timpul e gând și măsură, iar nu ceva consistent (ureda-raai?)”. Nu ne reține aici tema definiției timpului, ci termenul de hyposiasis. Însemnând „ceea ce se depune”, sedimentul rezidual, el indică neîndoielnic atributul de corporal. Sperăm să nu ne înșelăm considerând că este primul enunț teoretic manifest (iar nu doar în formă practică) a posibilității ca realul să fie, fără a avea caracter corporal, așadar primul enunț explicit al desfacerii uni vocit am (preclasice) dintre corporal și încorporai.

17. LYKOPHRON proclamă principiul egalității dintre oameni, fie că aparțin demos-nim ori nobilimii și enunță în felul său teza „contractului social”.

18. După cum spuneam și așa cum a reieșit din examenul tezelor parcurse mai sus, filosofii sofști, împreună cu Socrate și Democrit, contemporanii lor, instituie în istoria filosofiei o primă antropologic filosofică, o primă axiologie, o primă apropiere de înțelegerea

funcțiilor formativ-creative ale limbajului.

În câmpul, oricât de vag gândit, al acestor discipline este descoperită subiectivitatea umană ca obiect al cunoașterii și, drept corolar, funcțiile ei active și productive din planul relațiilor social-politice.

Fericita formulă homo-mensura poate fi luată, dincolo de semnificația ei strict protagorică, drept emblemă a unui ansamblu vast de valori, susceptibile să dea dimensiunile aportului filosofic și cultural al sofștilor în globalitatea lui. Este formula ideii-forță ce domină prezența lor teoretică.

Ceea ce ne-a rămas din operele scrise de sofști e puțin. Timpul, decimându-le, ni le-a transmis frustrate de argumentele ce le vor fi sprijinit cândva. Dar bănuim însemnatul lor volum ideatic și energetic în pecetea pe care au lăsat-o asupra a nenumărate substanțe care ne sunt mai bine cunoscute: evenimente, doctrine, reacții, fapte de cultură, moșteniri.

Cum vom vedea, Socrate va chema filosof ia sa se îndrepte spre „sine”-le uman, ca sediu al unor valori logice și etice.

Sofiștii cugetă despre conținutul și forțele acestui „sine”, îl întrevăd ca entitate intersubiectivă care, prin comunicare-limbaj, se afirmă drept motor al valorilor; acestea sunt privite nu ca „date”, ci ca prod-usc, așadar în procesul lor de constituire, devenire și proliferare calitativă, proces înțeles colectiv-uman și concret-istoric.

Socrate se ocupă de forma conceptuală a cugetării. Sofiștii cercetează potențele și valențele conținutului ei. Formula „cunoaște-te pe tine însuți” viza pe om ca ființă logică și morală. Formula „om-măsură” se însoțește cu cealaltă într-un tot vizând dimensiunea prin care cunoașterea de sine depășește „sine”-le. Se descoperă susceptibilă să comande omului ca, prin cuvânt, acest sine să ocupe poziții care să-i îngăduie autoamplificarea, valorizând și transsubstanțiind relații naturale și sociale.

Protagoras sau Gorgias intuiesc faptul că rostul filosofului este de a-l face pe om să-și cunoască puterea și mijloacele creatoare. Omul își amplifică bogăția materială și spirituală, valorizând și umanizând obiectele experienței... Sine”-le va include astfel entități exterioare. Când spunem: un lucru făcut să fie bun, chiar și este bun pentru noi, spunem: prin lucrul făcut să fie bun, patrimoniul „binelui” nostru interior a crescut, așa cum ne îmbogățim atunci când frumusețea

lucrului făcut frumos prin noi se instalează în noi.

Capacitatea omului se arată deci a fi mai bogată decât crede Socrate. Nu atât prin ceea ce are, cât mai ales prin ceea ce poate face: făptuire de instituții, de civilizații, într-un cuvânt de istorie. Căutând un personaj literar spre a-și expune părerea asupra sensului istoriei omenirii, Platon va fi socotit a face un act de probitate punându-l, aici, să cuvinteze pe Protagoras.

Textul sofistic anonim *Dialexeis* face, ca și Protagoras, dreptate înfruntării dintre argument și contraargument. În situații variabile, în raport cu măsura oamenilor ce au creat una sau alta dintre situații, același act poate fi bun ori, dimpotrivă, rău. Când gândim, suntem obligați să cugetăm la cât mai multe modalități posibile, fie că se sprijină ori se exclud reciproc, total sau parțial. De aici datoria profesorului – ce are misiunea să-l învețe pe pupilul său să gândească – va consta în a-l face să reflecteze asupra susținerilor posibile, pro și contra, să răspundă la contraargument, să-și amiezi opinia, știind că argumentele sale vor fi fără cruțare cântărite de adversar sau, mai bine, luându-se chiar pe sine drept adversar. B școala spiritului critic. Deci, nu doar o conștiință ce „se cunoaște”, după spusa lui Socrate, dar una care mai degrabă se judecă, își apreciază valențele și aspiră să se învingă, să se depășească... Sine”-le lui Socrate e finit... Mai biiiele” interior al lui Protagoras tinde să se degajeze definit. Retorica e uneori hulită, câteodată nu fără dreptate. În această vreme, când nu există tipar, deci nici ziare nici reviste, când cuvântul scris circula încet și pretențios, colocviile orale ale sofistilor, alături de convorbirile de tip socratic, constituie singura modalitate de a impune operativ ideile în câmpul confruntărilor și eficacităților publice, deschise. Sunt terenul cel mai la-ndemână al întâlnirii dintre atitudini-discursuri, al interdelimitării de opinii și interdeterminării de sensuri.

Toate acestea deocamdată puțin dezvoltate, în formă mai mult practică decât teoretică, prea timpurii spre a prinde rădăcini durabile.

Momentul sofisticii, ca majoritatea momentelor filosofice grecești – cu excepția platonismului, aristotelismului și stoicismului – este regăsit în secolele și mileniile următoare sub forma continuității nu de școală, ci de teze și atitudini.

Influențele exercitate în istoria ulterioară de unul sau altul dintre sofisti nu sunt expres consemnate. Ele pot fi presupuse însă. Sub raport tematic, meditațiile despre care s-a vorbit mai sus au putut

genera, inspira ori favoriza variate idei, angajând întreaga problematică a omului.

Sub raportul liniilor de conduită filosofică, ar putea fi luată în considerare o înrâurire a sofisticii asupra modalității subiective a idealismului de mai târziu, ca și asupra relativismului și agnosticismului. Conceptul „homomeii-sura” se preta la variate adopțiuni, sub imperiul diverselor ideologii. Fără grave devieri, teza omului semnificativ putea să vireze către idealismul ce atribuie realitate, ori capacitate constitutivă de realitate, primordial conștiinței umane. Interesul redus, dacă nu indiferentismul unor cugetători ca Protagoras ori Gorgias pentru cunoașterea naturii materiale putea fi împins cu ușurință spre atitudini agnostice față de „lucrurile în sine”. Relativismului sceptic din oricare veac – cum mărturisesc scrierile lui Sextus – avea să i se pară familiară pledoaria „argumentelor duble”; aceasta se acomoda fără prea mult traumatism ideologiei negativismului în problema adevărului, ba chiar iraționalismului integral.

Intră așadar în joc nu doar teoreticul, prin nuanțările lui nepărtinitoare, dar și ideologicul, prin aderențele sale sociale simpatetice.

Aceeași formulă teoretică s-a putut valoriza, în cadrul istoric clasic al cristalizării umanismului, prin ceea ce afirma referitor la om, iar altă dată, sub solicitări sociale decadente, turnată parca în alt receptacul, să apară reinstituită prin ceea ce implicit nega ori neglija.

Trăind mai târziu, Protagoras ar fi putut preciza că istoricitatea socială este măsură a tuturor lucrurilor.

XVI CONȘTIINȚA CONȘTIINȚEI

„Socrate este modelul și învățătorul lumii”.

K ar t Marx

1. Socrate, mare filosof care n-a scris nimic, constituie, după douăzeci și patru de secole o prezentă spirituală pe care nu mulți dintre autorii de vaste tratate au dobândit-o. Aceasta se explică nu doar prin fascinația exercitată de cuvintele pe care le-a rostit, nici numai prin rolul jucat de personalitatea sa în dialogurile lui Platon, ci, paradoxal, mai vădit prin „impersonalitatea” învățăturii sale. Ca și în cazul lui Protagoras ori, să spunem, al lui Damocrit, aceasta poartă pecetea unor mutații periodice ale filosofiei care pot fi tot atât de puțin sustrase prin uitare din procesul obiectual al istoriei ei, pe cât ar putea

fi omisă însăși istoria filosofiei din ansamblul istoriei omenesti.

Acest filosof al dialogului oral s-a născut în anul 469, ca fiu al unui cioplitor în piatră și al unei moașe.

Îl cunoaștem prin notații ale multora, dar mai ales prin scrierile lui Xenofon și Platon, care i-ați fost elevi, prin ale lui Aristotel și Diogene Laertios. Spusele tuturor acestora lasă loc la insatisfacții. Xenofon a fost prea puțin filosof ca să-l înțeleagă, Platon prea mult ca să nu-l acopere, Aristotel prea expeditiv, Diogenes prea birocrat și, oricum, prea distanțat în timp. Sunt mai de nădejde lucrările socratice ale primului¹, căci neavând veleități filosofice proprii a putut să fie mai obiectiv.

1 X e n o f o u, Amintiri despre Socrate, în patru cărți și Apologii lui Socrate.

Paul Shorey îl judecă după faptul că nu a lăsat operă scrisă și afirmă că nu a dat niciun „corp de doctrină” sau sistem¹. Dacă îl apreciem prin intermediul întregii literaturi a timpului, prin amprente indelebile lăuate în operele urmașilor, prin actele politice care au dat Atenei vreme de câteva decenii teoria lui în formă practică, într-un cuvânt prin globalitatea istoriei social-spirituale a epocii, atunci se impune o concluzie opusă aceleia a lui Shorey.

Numai conturul puternic al existenței sale „doctrinale” și politice poate să explice sfârșitul său: a fost, în anul 399 î.e.n. condamnat pentru convingerile profesate și executat prin autootrăvire. S-ar fi putut salva abandonând fie cetatea, fie ideile sale. Xenofon spune că a preferat să moară atunci, în plină demnitate a facultăților sale mintale decât mai târziu, în decrepitudine.

E aici orgoliul istoriei. B. nevoită să suporte atâți posesori de putere versatili și mediocri încât consacră cu aviditate portretul puternicilor curajoși, consecvenți și strălucitori.

2. Circulă părerea, susținută și de Bastide², după care Socrate s-ar fi dezinteresat cu totul de latura ontologică a filosofiei. Părerea nu poate fi acceptată sub această formă, în treacăt fie spus, știm că filosoful atenian a studiat fizica și s-a ocupat de ea. Diogene Laertios ne-o spune în mod expresă. Socrate studiasă și geometria⁴. Acest fapt însă nu înseamnă prea mult. Dar în Amintirile lui Xenofon sunt indicații mai concludente în acest sens. Ne vom opri puțin la una din ele, ca mărturie nu numai a preocupărilor de ordin ontologic ale lui Socrate, dar totodată și a orientării teoretice date acestor preocupări.

Socrate se străduiește să demonstreze că „zeii procură oamenilor tot ce le trebuie”, ei sunt cei ce scot pentru oameni hrana din pământ, ei dau

P au l Shorey, What Plato said, Chicago-Ix>ndon, Univ. of Chicago Press, 1965, p. 13.

2 Georges Bastide, Le moment historique dt Socrate, Paris, 1939, Alean, p. 109 sq.

— D i o g e n e's l a e r t i o's, II, 45.4 Xenofon, Amintiri, IV, 7.

oamenilor apă, ei le-au dat focul's. i aerul. Din textul xeno-fontic rezultă în mod transparent că zeii care au creat pe om au pus la dispoziția omului, în conformitate cu interesul și nevoile sale, întreaga natură, tot Universul, cu astrele sale, cu cele patru elemente. Este izbitoare tocmai referirea lui Socrate la cele patru elemente. Acestea, de la Thales la Bmpedocles, fuseseră arătate – unele din ele, sau toate – de către filosofi materialişti ca temelie neprodusă de nimeni a lumii materiale. Mai mult, teza materialistă a celor patru elemente era propagată tocmai în timpul lui Socrate de către contemporanul său, cu vreo 20 de ani mai vârstnic, Bmpedocles. Or cele patru elemente apar la Socrate drept subordonate inițiativei, ba chiar forței făuritoare a divinității. Vedem în aceasta polemica idealismului cu fizicalismul, tendința lui Socrate de a-i opune un punct de vedere idealist în problema Universului.

Este adevărat că Socrate nu iie-a dat o teorie generală a existenței. Este de asemenea adevărat că el considera cercetarea naturii în același timp zadarnică, lipsită de folos practic și nelegiuită. Aristotel spunea că Socrate s-a ocupat doar de probleme morale și nu de natură – Dar una este a refuza orice apreciere asupra existenței înconjurătoare, a face abstracție de ea, după cum crede Bastide că ar fi făcut Socrate; alta este ca, după ce a fost considerată această realitate, după ce a fost elaborat un anumit punct de vedere asupra esenței ei, să se declare că, dată fiind această esență, omul trebuie să renunțe de a se ocupa mai departe de ea. Rezultatul final e același, se va spune. Numai că în primul caz Socrate apare ca un gânditor care n-ar fi participat la dezbateră cu privire la natură, ceea ce este infirmat de texte; în al doilea caz, cel autentic, Socrate apare ca filosof care, în această dezbateră, sprijină un anumit punct de vedere, în speță cel idealist și – în ce privește cunoașterea lumii înconjurătoare – agnostic. Punctul de vedere al lui Bastide pleacă de la convingerea că Socrate nici nu a fost

filosof, în tratarea autorului fran

1 Ibidem, IV, 3.

2 A r i s t o t e f – Metafizica, I, 6, 987 b.

cez, el devine un fel de anahoret al spiritului, ofician al unei „trăiri” mistice elaborate de sine pentru sine, ceva în genul în care aveau să apară adesea, mai târziu, în literatura europeană, ioghiștii hinduși.

Or, remarcăm și alte momente, în afară de cel semnalat mai sus, în care se manifestă opoziția între filosofia lui Socrate și materialismul contemporan lui. Socrate explică constituirea trupului omenesc, inclusiv a organelor de simț, în chip finalist: ele ar fi fost create de zei în vederea funcției optime pe care aveau s-o îndeplinească în interesul omului¹. De altfel întreaga concepție filosofică a lui Socrate este pătrunsă de finalism, de antropocentrism. Să comparăm această teorie – străbuna teoriilor biologice ale preadaptismului din zilele noastre – cu aceea a lui înmpedocles, contemporanul lui Socrate, după care sistemul de organe ce constituie trupul omului este explicat exclusiv în chip determinist, prin acțiunea unui anumit gen de „selecție naturală” – uit raprimitivă și ultraiiaivă, dar totuși acceptată – și vom avea din nou înaintea noastră menționată opoziție de orientări filosofice. De asemenea atacul întreprins de Socrate împotriva convingerii materialiste a lui Anaxagoras, potrivit căreia soarele e o piatră incandescentă; Socrate îi opune teza originii și naturii divine a soarelui², căruia îi consacra poate un anumit cult³.

Esența kosmos-ului este, în concepția lui Socrate, spiritul divin, iar suprema realitate conștiința omului, în ultima analiză ea însăși de natură divină. Omul este spirit, lumea exterioară este o realitate inferioară în raport cu cea spirituală, umană, ca un fel de umbră ce o însoțește în mod inexorabil. „Socrate – observă Boutroux – nu se arată preocupat de a confrunta doctrinele filosofice cu natura lucrurilor, așa cum poate aceasta să existe în mod independent de spiritul uman. După el, condiția necesară și suficientă a certitudinii rezidă în dublul acord al omului

1 X e n o f o u. Amintiri, I, 4.1 Ibidem, IV, 3; IV, 7.

3 P l a t o n, Symposion, 220; unii autori se îndoiesc de adevărul acestei informații platoniciene.

cu sine însuși și cu alți oameni, cu alte cuvinte în acordul spiritului omenesc cu el însuși” 1.

3. Aceasta este manifestarea principală a ceea ce numim subiectivism ontologic la Socrate. Dacă în concepția lui Socrate spiritul uman este suprema realitate, ca realitate imediată, apoi cauza ultimă a acesteia este divinitatea. Nu vom intra aici în cercetarea mai îndeaproape a felului în care o înțelegea el. Există în problema concepției lui Socrate despre zei o gamă variată de păreri, între aceea care vede în Socrate în ultimă instanță un promotor al monoteismului și cea care îl declară ateist.

Atât Amintirile și Apologia lui Xenofon, cât și Apologia lui Socrate a lui Platon, exclud ipoteza ateismului. Acuzația lui Meletos, după care Socrate s-ar fi ridicat împotriva zeilor tradiționali ai cetății, avea în vedere referirile lui Socrate la „daimon”-ul său², care are de asemenea caracterul unei entități mitice, chiar dacă e lipsit de antropomorfism și se manifestă ca glas al conștiinței ce, de obicei, pronunță nu sfaturi, ci interdicții. Dar „daimon”-ul socratic e doar una din formele de manifestare, cu caracter intern, a divinităților. Acestea se afirmă îndeosebi în mod exterior omului, cu multiple sarcini. După cum ne informează Xenofon, Socrate crede că ele se manifestă ca forțe creatoare și diriguitoare ale lumii, căreia i-ar da o finalitate determinată, precum și ca inspiratoare ale tuturor acțiunilor umane. Ca atare zeii trebuie ascultați fără preget³.

Dar a-i asculta înseamnă și a nu le încălca prerogativele. Ei domină în mod absolut natura, cunosc originea ei și determină ordinea ce domnește în sânul ei. Omul trebuie să se mulțumească să-și dea seama de aceasta și să nu treacă mai departe, spre a se întreba în mod indiscret în ce fel au procedat zeii spre a determina apariția lumii, în ce fel înfăptuiesc ei ordinea naturală. Ceea ce trebuie

1 E în i l e Boutrounc, Socrate-fondateur de la science morale, în „fâtudes d’histoire de la philosophie”. Paris, Alean, 1925, p. ÎL

2 Xenofon, Apologia, II. * Idem, Amintiri, IV, 3.

omul să știe despre lume, el – datorită voinței zeilor – chiar și știe; ceea ce nu știe, tot datorită voinței zeilor nu știe și ca atare nici nu trebuie să știe¹. „El (Socrate) – spune Xenofon – împiedica pe oameni să se ocupe peste măsură de corpurile cerești și de legile după care acestea sunt conduse de către divinitate. El considera că aceste secrete nu pot fi pătrunse de oameni și că cei ce ar încerca să sondeze acele mistere pe care zeii nu au dorit să le dezvăluie oamenilor ar supăra pe zei” ².

Iată dar că teologia socratică atrage după sine un anumit agnosticism. E un agnosticism limitat, căci se referă la natură ca realitate exterioară omului și nu vizează inferioritatea, conștiința. Aceasta rămâne obiect de cunoaștere. Dar în privința naturii, știința liberă a lucrurilor și „știința zeilor” se exclud reciproc. Prin această teză, Socrate tindea să salveze prestigiul zeilor de indiscrețiunile științei umane.

I/a Socrate concepția are așadar un caracter fideist. Dar desprinsă de contextul socratic ea poate avea și alt sens. În adevăr atunci când spunem că știința lucrurilor și „știința” zeilor se exclud una pe alta, enunțarea poate să sune și ca maximă pronunțată de la tribuna științei, iar atunci devine actul de condamnare la moarte a zeilor. Poate că, datorită caracterului ei bivalent, această formulă socratică a avut anumite consecințe laicizante, nedorite de autorul ei. Materialismul preclasic grecesc conviețuiește pe același teren cu o formă sui-generis, reziduală, de teologie. Nebulozitatea cunoștințelor, simplismul spiritului de analiză împiedicaseră pe materialiștii etapei preclasice să-și dea seama de consecințele necesare ale propriei lor concepții filosofice. Or, în epoca clasică, în a doua jumătate a secolului V, are loc concomitent exprimarea de către Protagoras a îndoielii asupra însăși existenței

1 H. L, au e merge până la susținerea conform căreia afirmația socratică „știu că nu știu nimic” avea un caracter apologetic: în raport cu înțelepciunea divină, cea umană ar fi „nimic” (Mass u. MME, Münster-Osnabrück, 1960, p. 12.

3 Xenofon, Amintiri, IV, 7.

divinității, în timp ce Socrate atrage atenția asupra ȃptului că terenul teologiei nu poate fi totodată și cel a științei, al cercetării filosofice. Socrate spune că domeniu de fenomene în care tronează spiritul divin nu poate și nu trebuie să fie profanat de iscodirile cercetătorului filo sof. El atrage deci atenția asupra faptului că spiritul cercetării raționale și sfera dominației divine se exclud. Dad aceste spuse ale lui Socrate sunt ascultate de un materia list din secolul V î.e.n., se poate presupune că-și dă seama cu acest prilej, de faptul că până atunci nu se pusese problema de a ști dacă în natură, ca domeniu al principiile și zicale, mai rămâne loc și pentru zei. Dacă e așa, atunci s-ar putea ca teza socratică, deși în concepția sa a avut destinație exclusiv teologică, să fi acționat ca un șoc intelec tual asupra cugetării

laice, realiste, contribuind la reciinoaşterea incompatibilităţii dintre teologie şi filosofie: materialista, când e vorba de unul şi acelaşi domeniu de fapte. Nu cumva tocmai această consecinţă ateistă – strai na de intenţiile lui Socrate – a fost folosită ca pretext împotriva sa la proces, de către adversarii săi?

Religiozitatea îl situa pe Socrate dincolo de cercurile democratice. Partidul lui Pericle era partidul materialistului Anaxagoras, iar în spatele lor se afla demos-ul athenian. Anaxagoras întruchipa spiritul de investigaţie – fi ea doar speculativă – care pătrunde adâncurile Universului, unde subminează tronul lui Zeus. Socrate nu voi; ca tronul lui Zeus să fie subminat, condamna calea investi gaţiei; latura agnostică a concepţiei sale era reversul anti materialismului său şi amândouă, întruchipări ideologic ale aceleiaşi poziţii sociale ce refuzase soluţia democratică; în problema criteriului ordinii din cetate. E posibil ca subiectivismul şi agnosticismul socratic să fi fost stimulate şi de factorul gnoseologic care a mai fost relevat. Dacă i adevărat că în această epocă filosoful ce descoperă imperiul faptelor sociale şi morale, ca imperiul având conturul să-i determinat, îşi dă seama de imensitatea lui, nu este exclusiv să se fi simţit neîn stare de a mai trece dincolo de această vastitate, neîn stare de a mai cuprinde cum se cuvine pe lângă domeniul socialului, şi domeniul ontologicului

4. În această epocă se pune cu stringenţă problema unei atare reorganizări a cetăţii, încât legile ei să asigure bunăstarea păturilor largi de oameni liberi într-o măsură mai mare decât izbutiseră să o facă rânduielele trecutului. Cei ce gândeau în spiritul democraţiei considerau că justificarea unor noi legi, a autorităţii lor trebuie să se bazeze pe conformitatea acestora cu interesul recunoscut al demos-ului. Se înţelege că partida adversă respingea acest mod de a vedea, în numele dreptului celui mai tare. Pe această linie mergeau cuvintele adeptului aristocraţiei, Kallicles.

Cele două poziţii ce se înfruntau erau însă departe de a-şi limita ciocnirea la una verbală, în spatele lor erau grupuri sociale distincte care, o ştim de la Tucidide, se urau de moarte şi care erau gata să folosească orice fel de arme spre a-şi impune supremaţia politică.

Schimbările de regim politic din a doua jumătate a secolului au fost adesea însoţite de adevărate expediţii punitive în rândurile adversarilor pe care violenţa, departe de a-i dezarma, nu făcea decât să-i îndârjească. Nu o dată vor fi simţit cercurile aristocratice

precaritatea metodelor extremiste, lipsa de perspective a politicii de intimidare a demos-ului, care se arăta puternic.

Se poate presupune deci că anumite cercuri aristocratice au înclinat spre considerarea unor soluții politice și teoretice mai suple, mai elastice. Asemenea cercuri continuau, evident, să respingă punctul de vedere democratic. Dar, de bună seamă, mulți aristocrați își dădeau seama în același timp de faptul că punctul de vedere legat de numele lui Kallicles, sfidător și brutal, ar fi avut darul doar de a stârni indignarea demos-ului, înrăutățind și mai mult relațiile politice. Elementele moderate ar fi preferat deci un succes limitat. Ele ar fi preferat ca promovarea principalelor interese aristocratice să fie obținută prin concesii făcute în privința celor secundare, înclinau așadar spre soluții care, garantându-le satisfacerea intereselor de baza, să apară totuși acceptabile democraților, să împace cu alte cuvinte cele două tabere, în interesul aristocrației.

În spiritul acestor tendințe, Socrate propuse o altă soluție, care era lipsită de brutalitatea rețetei lui Kallicles, dar care nega în același timp poziția democratică. Fiecare din tabere avea anumite interese. Mulți înțelegeau sau intuiau faptul că ceea ce este folositor pentru un grup vine în conflict cu interesele grupului advers, în acest timp se desfășoară o amplă dezbatere asupra a ce este ori nu echitabil; fiecare tabără se străduiește să prezinte drept echitabil ceea ce simte în fond drept util sieși, dar discuția asupra fondului de utilitate era ocolită. Discuția asupra echitabilului s-ar fi epuizat în cele din urmă, lăsând să subziste mai departe ciocnirile de interese (utilități opuse), adică, în extrem, războiul civil al cărui deznodământ nu promitea nimic bun aristocrației, în asemenea condiții un susținător înțelept al aristocrației se putea gândi să evidențieze legătura dintre util și echitabil, așadar să arate că, până atunci fusese ocolit miezul problemei care, în aceste decenii, consta în primul rând în existența unor ciocniri de interese (problema utilului) și că discuția asupra echitabilului e inseparabilă de discuția asupra intereselor sociale, deci a utilului.

Socrate, mergând pe calea recunoașterii acestui fapt, a avut meritul, primul în ICuropa – în China, Confucius pricepuse aceasta cu câteva decenii mai înainte – de a fi înțeles existența unui raport între ceea ce noi numim conștiința etică și cerințele izvorâte din existența socială. Dar atât. A rămas, firește, departe de teza determinantelor

existențiale-sociale ale conținutului noțiunii de utilitate. Pentru el utilitatea este exclusiv de ordinul rațiunii abstracte.

Pe lângă aceasta Socrate se străduiește să demonstreze că nu pot exista lucruri, principii care să fie utile fără a fi și drepte, dat fiind că utilul ca și justul nu pot fi în funcție de poziții personale trecătoare, de oarecare contingente, că ele au un fundament absolut în natura conștiinței umane; că e destul ca această conștiință să fie temeinic cercetată după principiile științei, pentru ca utilul și justul să fie descoperite. Și dat fiind că toți oamenii sunt capabili să dobândească știința, ei vor ajunge pe această cale, a științei introspective, la soluții valabile. Acestea, având caracter științific, vor fi valabile pentru toți, astfel că în acest chip și întresfășierea va înceta. După cum se vede, în timp ce, în vederea înlocuirii vechilor legi perimate și a instaurării unor legi bune, juste, democrații proclamau drept criteriu pe acela al interesului majorității cetățenilor, al opiniei lor despre util, Socrate cerea legi conforme, cu principiul abstract al unei justiții unice, proprii naturii intime a omului și totodată general umană; discernabilă pe calea cunoașterii introspective, această justiție absolută avea să se dovedească – argumenta Socrate – și absolut utilă, deci utilă tuturor.

Socrate credea că izvorul divergențelor e de ordin gnoseologic, că un viguros apel la logică și învățătură avea să potolească conflictul. El socotea că oamenii nu se pot înțelege asupra echitabilului pentru că-l tratează separat de chestiunea utilului. Observând dimpotrivă legătura, dată fiind

— Credea el – supremația logicului, va fi suficient să se recunoască legătura dintre util și just și atunci argumentele care vor defini în același timp binele suprem și suprema utilitate vor duce la liman, la obținerea unui consens unanim și deci la împăcare. Divergența asupra utilului există

— Gândea Socrate – pentru că noțiunea de util nu a fost adusă la nivelul conștiinței, a dezbaterii raționale; că așadar, printr-un procedeu maieutic, analiza rațională va triumfa, ducând spre concepția „justă”, unică posibilă, asupra utilului, recunoscut a fi analog cu echitabilul.

5. Dar care este temeiul, general uman, al principiului echitabilului, al justeței? Virtutea, răspunde Socrate, adică acea trăsătură etică fundamentală a conștiinței umane ce se află, cel puțin în stare potențială, în fiecare om; ea dă temei comportării juste,

comportare prin ea însăși necesar utilă; ca atare virtutea devine criteriul absolut al utilității, ea decide ce e util și ce nu. Știința virtuții devine ca atare știință a justiției, totodată a utilului, și absoarbe toată sfera gândirii umane, inclusiv a celei social-politice. Mehring observă că Socrate căuta un pol fix în fluxul rapid al fenomenelor și că l-a găsit în virtutea întemeiată pe știință. Am preciza că, în primul rând, Socrate căuta un pol fix în fluxul ciocnirilor sociale. Cu acest corectiv ni se pare mai semnificativă caracterizarea pe care Mehring o dă gândirii socratice: „principiul său conducător a fost reforma vieții morale, prin adevărata știință¹ 1.

văoștiștii – Protagoras sau Lycophron – proclamaseră un criteriu social obiectual al justiției, având în fond în vedere interesele obiectuale ale demos-ului. Ultimul sugera că dreptul deriva din nevoia pe care o simt oamenii de a conviețui în stat, din limitarea reciprocă impusa de această conviețuire². Poziției acestora Socrate le opune afirmarea unui criteriu în esență etic, subiectiv, anume natura psihică originară a omului, având în vedere în fond nu un anumit grup social, ci întreaga societate liberă a cetății.

În această perioadă de lupte inițiate de democrați, soluția lui Socrate exercită o funcție inhibitoare asupra elanului militant antiaristocratic.

S-a afirmat că teza socratică e lipsită în totul de elemente de ordin obiectual, că Socrate ar analiza problema salvării morale a individului exclusiv prin confruntarea sa cu sine însuși. Este adevărat că Socrate meditează doar asupra conștiinței individuale. Dar, după cum în mod întemeiat observă Gomperz, Socrate pleacă de la constatări de ordin individual și trage apoi concluzii care angajează în fond morala socială, lucru posibil într-un moment în care – arată același autor – nu există distincție strictă între aceste două domenii ale vieții morale. Conștiința individuală – terenul de cercetare socratică – exprimă deci implicit și un element exterior subiectivității individuale, ceva legat de existența socială a oamenilor ani spune noi, ceva universal, altminteri – în conformitate cu însăși gândirea socratică – aici un fel de știință nu ar fi fost posibilă.

În mod neexplicitat se degajă astfel din cugetarea socratică o intuiție, poate o descoperire, cum crede Antonio Tovar, anume a faptului că „omul nu se naște liber, ci ața

1 l „r. M e U r i t i g, Sokrates und die Philosophie des

Selbstbewusst-seins, în „Gesamte Schriften u. Aufsätze”, Prag, vol. VI, p. 33. a A r i s t o t e i. Politica. III, 5, 11.

sat de cetate, situat într-o istorie” 1. Socialitatea care pentru sofisti se desprindea cu precădere din actul uman, social, finalizat ca atare, s-ar fi putut contura în mintea lui Socrate ca un f act am, receptat de subiectivitatea umană.

B adevărat că, după Socrate, singura știință este aceea care se ocupă de conștiința omului, că deci pentru el știința se confundă cu știința eticii. Semnificația agnostică a acestei îngustări a obiectului științei a fost subliniată. Nu e însă mai puțin adevărat – și e un fapt de seamă – că, în concepția lui Socrate, etica devine o știință. Neîndoielnic, o știință a eticii în această epocă nu se putea naște încă» Dar în lunga istorie de idei care a dus în cele din urmă la autentică știință a eticii, faptul că Socrate pune problema unei astfel de științe are o mare însemnătate pozitivă. Mai mult, el are meritul de a fi recomandat omului să-și investigheze conștiința spre a descoperi acolo universalul, fondul moral general și permanent care, tocmai pentru că e universal, poate deveni obiect al științei.

Dar, cum vedem, soluția socratică la întrebările pe care le punea contemporanilor noul curs al vieții sociale ateniene are în esență un caracter subiectivist.

6. În gândirea socratică, un loc de seamă a ocupat problema conceptului. Acest lucru rezultă din întreaga noastră bibliografie socratică și îl aflăm în mod explicit de la Aristo-tel, care arată că lui Socrate trebuie să-i atribuim „descoperirea a doua principii: acela al inducției și acela al definiției generale [conceptul]” 2.

Se înțelege că și predecesorii lui Socrate au folosit concepte filosofice, dar le abordau în chip quasi-intuitiv, spontan, fără a dispune de o teorie a raportului dintre conceptul folosit și multiplicitatea individualului concret și fără a se putea deci gândi la vreo regulă care să conducă spre elaborarea conceptelor. Altfel stau lucrurile cu Socrate. Convorbirea dintre acesta din urmă și Euthydemos – redată

1 A. T o v-ar Socrate, să vig el son lenips, trad. Del Medico, Paris, Payot, 1954, p. 265.

2 Aristotel, Metafizica, XIII, 4, 1078 b; I. 6, 987 b.

de Xenofon¹ – ne înfățișează contrastul dintre aceste două poziții. Noțiunea de just e folosită și de unul și de altul, dar Euthydemos se vădește a nu fi studiat raportul dintre conceptul de just

și diferitele cazuri individuale de practicare a justiției, spre a putea să dea pe această cale o definiție justului. Tot așa, adăugăm noi, filosofi dinaintea lui Socrate foloseau concepte, ca cele de principiu, mișcare, contrarietate, armonie etc., fără a-și fi pus problema să le definească sfera sau conținutul. Socrate trece, dimpotrivă, la o asemenea cercetare. El examinează mai multe serii de acțiuni care sunt în mod direct juste, precum și altele ce se opun minciunii, înșelătoriei, aservirii²; apoi trece la alte serii de acțiuni care sunt aparent injuste, apărând ca acte de minciună, înșelătorie sau aservire, dar care sunt juste în raport cu obiectivul final urmărit prin săvârșirea lor. Xenofon redă în mod vădit doar o parte a procesului logic în care se angaja Socrate. Folosind și unele texte platoniciene analoge cu textul xenofonic (de pildă cel din Statul, I, 330 C sq.) ne putem da seama de firul gândirii socratice.

El constă din cercetarea, sub aspectul justului, a unei serii de cazuri particulare, din înlăturarea a ceea ce în aceste cazuri apare neesențial în raport cu justul (în unele cazuri aparențe înșelătoare), din reținerea a ceea ce aceste cazuri au toate între ele comun și esențial ca just. Socrate se ridică astfel la o anumită definiție a justului, care e presupusă a cuprinde toate cazurile de acțiune justă, în acest fel el pornește de la recunoașterea și delimitarea existenței în acțiuni, a unui anumit universal, independent de subiectul care le cercetează, trece mai departe la stabilirea faptului că acest general poate deveni obiect al cercetării, a științei și că se exprimă într-o formă logică, conceptul ei schițează până la un punct procedura de trecere de la cazurile individuale la statornicirea universalului, adică procedura inductivă.

1 Xenofon, Amintiri, IV, 2.

— Am modificat puțin aici, în mod deliberat, termenii dialogului dintre Socrate și Eutlydernos, spre a-i putea mai bine valorifica conținutul: lui logic în legătură cu tema pe care o expunem.

În acest context, Socrate dă o definiție a operației dialectice (8 iaXeYs<7 Tai), „deliberarea în comun în vederea distribuirii lucrurilor în raport cu genurile lor”, spre a se ajunge la definiții corecte și, prin acestea, la cunoaștere, cu scopul unei guvernări mai bune a acțiunii. Referitor la acest text, A.I. Voelke observă că operația considerată de Socrate – în speță e vorba de genurile Bine și Rău – nu se epuizează prin discuție, ci prin actul practic în care se transpune rezultatul

dezbaterii. Deși distincte, deliberarea și acțiunea apar inseparabile în concepția lui Socrate¹. Adăugăm că, pe de altă parte, Socrate observă că, spre a face inducția deplin eficace sub raport logic, e necesară nu doar conturarea universalului, dar și delimitarea lui de alte universale, ceea ce implică și calea „în jos”, cum va spune Platon, adică un act de ordin deductiv.

Cercetarea mai departe a analizei socratice ne dezvăluie două particularități care exprimă specificul subiectivist al gândirii socratice: a. Socrate nu se ocupa de universalul din lumea individualelor fizice din natură, ci exclusiv de acela din acțiunile omului, privite sub aspectul lor etic; planul său de cercetare este deci exclusiv acela al subiectivității, al comportării morale a omului; b. Se constată ca, în fond, în exemplul de mai sus, punctul de plecare este definiția justului, că întotdeauna Socrate ia ca punct de plecare o anumită definiție, că așadar avem de-a face cu deducții. Nu discutăm aici problema raportului dintre deducție și inducție. S-ar putea arăta cu temei că ele mai întotdeauna se întrepătrund și că nu pot fi în fond separate în mod absolut. Nu se poate nega însă existența în cele de mai sus a unui moment inductiv; nu se poate nega că momentul inductiv e cel care-l preocupă pe filosof și că pe acesta îl analizează. Probabil că tocmai aceasta a dorit să releve și Aristotel; c. Conceptul menționat apare ca un dat, existent în conștiință înaintea oricărei experiențe. Ar fi un dat originar, a priori, în raport cu care se va con

1 A.I. Voelke, *Dialectique et choix dans la pensei socraïque*, în „La Dialectique – Actes rêu XIV-e congres des sociétés de philos. de langue fra-aise”. Paris, P.U.P., 1969, p. 54.

tura universalul obiectual (obiectualul e aici ansamblu actelor morale). Este o răsturnare subiectivistă. Dar recunoașterea și definirea universalului ca atare ca și a însemnătății lui pentru știință, studiul conceptului, stabilirea existenței unui raport între concept și universal, folosirea chiar defectuoasă, a inducției rămân valori teoretice, independent de faptul că Socrate avea în vedere doar domeniul, subiectiv, al moralității, și independent de concepția sa idealistă asupra raportului dintre gândire și realitate? obiectuală. Gândirea socratică, ca orice gândire filosofic? autentică, nu era o manifestare izolată și accidentală, ci printr-o serie de elemente, o treaptă în dezvoltarea generală istorică a filosofiei grecești, în procesul ulterior de dezvoltare, avea să fie destul ca o critică adecvată să desprindi

aceste cuceriri filosofice de balastul lor idealist, pentru a ele să-și manifeste întreaga lor vitalitate și eficacitate teoretică.

Cum spuneam, principiile și categoriile filosofice cu cart filosofiei operaseră până atunci, fuseseră elaborate spontan Cunoașterea filosofică nu putea însă merge mai departe 111 cadrul spontaneității, ea nu putea să progreseze fără. Se determine reguli logice de elaborare a categoriilor și, ci ajutorul acestora, a principiilor teoretice. Ea avea nevoie de reguli cu ajutorul cărora să poată fi deosebite între cât conceptele bine elaborate de cele false și statornicite normele științifice de exprimare a realului în gândire. Or, primii care a atras atenția asupra faptului că în acest domenii e vorba de o știință și care a formulat unele din teoremele ei fundamentale, primul care, în strânsă legătură cu aceasta a descoperit însemnătatea metodei în știință a fost Socrate Dar înfăptuind aceasta, văocrate a făcut-o în cadrul subiectivismului. Platou a dat metodei socratice aplicații ontologice, în cadrul caracterului obiectual al idealismului său iar Aristotel a răsturnat raportul idealist, socratico-pla-toniciaii, între concepte și individualul material concret, a recunoscut primordialitatea acestuia din urmă și a restituit astfel atât universalului socratic, cât și conceptului semnificația lor deplin autentică... în zadar – scrie Boutroux – Soerate se închisese scrupulos în studiul treburilor umane.

CONȘTIINȚA CONȘTIINȚEI

Fecunditatea metodei sale în această materie... a făcut ca ea să se arate aplicabilă tuturor lucrurilor, chiar fizice... „1. 7. Așadar tezele socratice asupra conceptului și inducției, preluate critic, devin etape indispensabile în istoria maturizării cunoașterii filosofice.

Nu este însă mai puțin adevărat că aplicarea acestor principii în lumea fizică se izbea de dificultăți. Folosirea procedurii inductive în domeniul lumii fizice presupune posibilitatea enunțării prealabile a unor judecăți bine fondate asupra obiectelor dintr-însa; aceasta presupune un minimum de cunoștințe științifice asupra calităților fizice, chimice, biologice ale lucrurilor, ceea ce subînțelege existența prealabilă a unor mijloace tehnice minime pentru obținerea de determinații cantitative; subînțelege existența unei metode și a unor mijloace experimentale. Toate acestea cer la rândul lor existența unei anumite colaborări între tehnicieni, experimentatori și savanți, cer deci un mediu social adecvat, mediu pe care cadrul relațiilor sclavagiste nu avea cum să-l ofere. Chiar dacă, în cele două secole care

au urmat după moartea lui Socrate, aveau să fie înregistrate progrese relevabile în domeniul observației și al cunoașterii lumii concrete, suntem totuși aici în fața unui caracter-limită, propriu întregii antichități, un plafon pe care lumea sclavagistă nu-l va depăși.

Ceva mai târziu Aristotel, folosind un tezaur faptic concret mai bogat decât cel ce se aflase la dispoziția lui Socrate se va angaja, în limitele dificultăților semnalate, spre concretul ontologic, va înfrunta obstacolele cu rezultate deloc neglijabile.

În gândirea lui Socrate se reflectă sărăcia cunoștințelor lumii sale; el a „dibuit” caracterul vag, neelaborat al noțiunilor care se refereau la realitatea naturală înconjurătoare. Atunci când critică teza anaxagorică după care soarele ar fi o piatră incandescentă, argumentele sale sunt atât de naive², încât nu putem să nu medităm asupra puținătății

1 E. E o u t r o u x, op. cit., p. 90.

2 X e n o f o n, Amintiri, IV, 7.

cunoștințelor epocii sale în privința proprietăților fizic ale lucrurilor. Pe un asemenea material era greu de folosit inducția și de elaborat concepte. Există desigur practic producției, dar era tânără încă. Mai exista însă un domeniu în care nu e nevoie de determinări cantitative sau de aparetaj tehnic, un domeniu unde practica vieții, chiar săracă e suficientă: domeniul faptelor morale. Socrate era poate la fel de departe de a înțelege fundamentul lor, ca și r, acela al lumii fizice. Numai că, în primul caz, el, chis izolându-se iluzoriu în lumea subiectivității, putea opera mai departe, în timp ce în celălalt domeniu, fizical, fals înțelegere crea imense dificultăți.

Resimțită fiind goliciunea și caracterul abstract, va al conceptelor folosite de filosof în timpul lui, alternativ gnoseologică era: fie o expediție logică programată materialist în acea „terra incognita” a ontologicului, lucr pe care avea să-l facă Aristotel, asumându-și riscurile corespunzătoare; fie o rămânere în domeniul subiectivității unde cercetarea urma să se miște pe un teren mai familiar și mai sigur, față de gradul dat de dezvoltare a științei deși incomparabil mai îngust și putând înlesni angajare idealistă. Dar o atare angajare nu avea caracter necesar Socrate a fost idealist, dar dacă urmărim cercetarea între prinsă de el în domeniul conștiinței în vederea formular unor concluzii referitoare la problemele conceptului; inducției, constatăm că se desfășoară în legătură cu altă problemă decât aceea a raportului

dintre conștiință: natură. Socrate se ocupă de problema raportului dintr-universal și individual. Or, concluziile sale asupra metode de urmat în vederea desprinderii universalului din faptei eticii individuale și a exprimării lui în noțiuni etice prezintă trăsăturile pozitive menționate, independent de idealismul său în problema raportului dintre conștiință și natură ori în problema experienței, în principiu, desprindere; concluziilor logice la care a ajuns aici Socrate ar fi putut fi obținută atât de un idealist cât și de un materialist, în procesul rațional care conduce spre elaborarea principiilor sale referitoare la concept și inducție, răspunsul său la problema fundamentală a filosofiei pur și simplu nu acționează. Idealismul său acționează atunci când izolează pe om de natură, când ia ca punct de plecare datul a priori asupra justului, precum și în concluziile sale gnoseologice generale. Idealismul intervine așadar fie înaintea definirii mecanismului logic studiat, fie dincolo de această definire, așadar fie înaintea, fie în urma acelui proces rațional care ne-a indicat concluziile pozitive. Prin urmare, concluziile pozitive nu au fost dobândite de Socrate ca efect al idealismului său.

În epoca lui Socrate, domeniul subiectivității oferea un teren mai sigur pentru cercetarea teoretică mai minuțioasă¹. Se poate presupune că în alt domeniu nu s-ar fi putut obține succesul pe care l-a obținut Socrate mișcându-se pe acest teren, că așadar ancorarea, atunci, a progresiunii filosofice în acest perimetru a constituit în anumită măsură o necesitate istorică.

Idealismul socratic a fost calea care l-a împins pe Socrate spre domeniul subiectiv dar acesta ne apare ca o împrejurare nu necesară, ci accidentală, în timp ce concluziile științifice enunțate de Socrate, mișcându-se în acest domeniu, se impun cu necesitate și independent de calea urmată.

Avantajul gnoseologic sus-menționat al domeniului subiectiv operează doar în condiții istorice timpurii, când investigația experimentală a naturii este abia la începuturile ei. Acest avantaj evocă tinerețea istorică a cugetătorului care o practică.

8. Filosoful presocratic dormitase în univocitatea calitativă subiect-obiect. Odată cu Socrate, conștiința filosofică iese din „existența [univocă] în care fusese cufundată” – după expresia lui Paul Schütz² – spre a se diferenția într-o nouă calitate, aceea de conștiință de sine, de individ... Cunoașterea de sine însuși” preconizată de către

Socrate este cheia teoretică a desfecării drumului de acces către ceea ce fusese până atunci un tărâm străin: subiectivitatea logică, etico-politică și formativă a omului. Noțiunea de „sine” e la Socrate armată teologic dar într-un cadru echi

1 Va. În acest sens și A. T o v-ar op. cit., p. 144.

— P. Schiitx, Odipus wider Sokrates, în „Antaios”, II, 1961, p. 261.

voc. Strâmtează ea omul ori îl preamărește? Zeitatea e făuritoare de Univers, e geloasă de tainele lui, dar l-a întocmit pentru om și prosperitatea lui. Un raport teologic om-zeu care, de la polul opus, vine să întâlnească semnificația aforismului acelui ateu contemporan care e Prota-goras („omul, măsură a tuturor lucrurilor”): antropocentrismul.

Virtutea umană spre care se îndreaptă perseverent atenția socratică este, potrivit accepțiunii de atunci a termenului de *ăpe-ryj* (arete), ansamblul notelor cuprinse în nou descoperita calitate, umanul, altfel spus esența acestuia. Calitatea constă în puțință, universal și esențial umană, de a-și însuși „știința” Binelui, îngemănat cu Frumosul, și tehnica (logica) Adevărului. Kiica, „știință a Virtuții”, se instituie ca instrument de promovare a esenței omului. În disputa physis-nomos, filosoful conservator se afirmă adept al principiului naturii, dar uneori într-un chip neașteptat: dacă divină, adică dreapta natură e destinată omului, atunci principiul physis poate conduce către identificarea conservatismului cu reformismul. Atitudinea anti-nomos poate să conștina nu doar în respingerea unei legislații noi, ci și în denunțarea unor norme și obiceiuri vechi care au contravenit naturii, nedreptățind pe om. Iată-l pe văocrate, spre pildă 111 chestiunea aprecierii femeii, afirniând că „de la natură” sexele sunt egale între ele, dar ca... legea și obiceiul” au instituit condiția socială inferioară a femeii1.

Am văzut ce au dat sofistii în domeniul teoriei limbajului. Socrate, receptor contemporan cu ei al semnalelor exigente pe care le lansează momentul istoric, atribuie comunicării vii capacitatea de a înmagazina energii, poate subapreciate de ceilalți, de vreme ce, spre deosebire de ei, nu scrie nimic și crede că-și va putea împlini misiunea doar oral. Există o forță magică a limbajului, iar cel ce știe despre ea va socoti că semnul lingvistic scris nu este un vehicul atât de adecvat ca cel oral, spre a o transmite. L, mi

1 Va. și R o b e r t P l a c e l i e r e, propos du Banquet de Xewo-phon, în „Rev. des studes grecques”, LXXIV, nr. 349 – 350/1961, p. 109.

bajul dialogului verbal, prin „vraja magica⁵ ce o exercită, liberează sufletul interlocutorului de „stupoarea aporetică” în care îl cufundă reflexia asupra lumii, purifică, „tămăduiește”, cum spune N. Grimaldi¹. Acesta vorbește aici de „șamanism socratic” și izolează astfel, ni se pare, o notă a cugetării lui Socrate de ansamblul viziunii acestuia asupra omului. Forța „magică”, purificatoare a cuvântului nu va fi ținut, potrivit gândirii Socrateice, atât de mult de fluidele misterice implicate în conceptul de șamanism, cât mai ales, credem, de capacitatea maieutică a vorbirii, de funcția ei singulară de a spulbera ignoranța și confuzia, de a convinge, de a restitui omului conștiința virtuții sale, așa cum a fost descrisă mai sus; limbajul ora î, ca sevă vitală a acesteia, constituțională și genetică.

9. Chestiunea vocației sociale a gândirii socrateice nu e simplă. Istoriografia ne oferă un întreg evantai de soluții, de la Zeller care vede în Socrate un ireductibil adversar al democrațiilor, până la Viktor Stern care contestă anti-democratismul lui Socrate și merge până la a vedea în el un profet al umanismului antisclavagist, un „ideolog al unor vremi viitoare”.

Spiritul unora din soluțiile teoretice propuse de Socrate, examinate mai sus, mărturiseau funcția lor socială conservatoare. O serie de date de care dispunem confirmă convingerile politice proaristocratice ale lui Socrate. El era adept declarat al „vechilor rânduiești politice” pe care le considera mai înțelepte, mai pioase și ca atare mai luminate. Dimpotrivă, despre ideea pe care contemporanii și-o făceau asupra democrației avea o părere proastă, crezând că e confuză, contradictorie și cu desăvârșire sterilă, după cum rezultă din convorbirea dintre Socrate și Kuthydemos. Principiul desemnării în funcții publice prin tragere la sorți, revendicat de democrația ateniană, era condamnat. Apărător militant al ideii de ordine publică, al legii care garantează această ordine, el crede că ordinea în stat este

1 Ni col a’s G r i în al d i. Le shainanisnu. socalique, în „Rev. de Metaph. et de Mor.”, 4, 1968, p. 409.

— Viktor Stern, Über Sokrates, în „Deutschlie Zeitsdmă f tir Plalosophie”, Ber Hu, nr. 3/J955, p. 303.

de drept divin și că respectul legii este asigurat de regimurile

aristocratice, de unde rezulta că numai un regim aristocratic putea garanta împlinirea legii divine. Probabil ca această poziție a lui Socrate a preocupat cel mai mult pe cei ce au determinat condamnarea lui în procesul din 399, proces odios, fără îndoială, dar explicabil din punctul de vedere al apărării statului democratic¹.

Aceasta nu însemna că Socrate era un admirator fără rezerve al vechiului regim. Dacă nu ne însușim, punctul de vedere al lui Viktor Stern, nu putem trece cu vederea unele din argumentele sale, la care se adaugă și altele.

Deși milita pentru vechiul sistem aristocratic de conducere, totuși, spune Xenofon, „Socrate spunea că nulitățile... trebuie combătute cu toate mijloacele... chiar dacă provin dintre bogați”. Așadar Socrate ar fi dorit ca însușirile personale de ordin intelectual și moral să fie neapărat avute în vedere la desemnarea în funcții publice, considerând prin urmare, în această chestiune, originea aristocratică, drept condiție necesară dar nu suficientă. El spera ca statul aristocratic va putea fi reformat în așa fel încât să asigure fericirea pentru toți. În acest scop el cerea nobililor să renunțe la lux și aroganță, iar celor mulți să învețe, spre a contribui astfel după puterile lor la viața publică. S. I/aufer constată că disputa aristocratism-democratism se referea la chestiunea puterii politice și nu la chestiuni economice². Proaristocratismul pe care-l profesa Socrate nu era o pledoarie pentru înnavuțire, după cum democratismul nu însemna luptă contra sărăciei. Convins că oamenii plebei sunt capabili de așa ceva, Socrate a militat cu căldură în favoarea ideii luminoase că oricine poate să-și însușească știința, că astfel drumul virtuții e deschis oricui, chiar și celor mai simpli, către care el își îndrepta cu preferință strădaniile, ca unii care aveau cea mai mare

1 G o în pe r/, demonstrează (op. cit., vol. II, p. 113 și urm.) faptul că procesul era de fapt un proces de autoapărare a statului atenian împotriva propagandei lui Socrate. Trebuie adăugat că era vorba de apărarea statului democratic.

2 S. L, au f e r, Die Dr. mokratie als Herrschaft da Volhes, Al 5-lea, Congres PLEC, Bona. I – G sept. 1969, passim.

nevoie de învățătură. Se pare chiar că încerca să convingă pe aristocrați că practicarea unui meșteșug, departe de a fi rușinoasă, înnobilează pe om, sperând astfel să determine aruncarea unei punți peste abisul ce separa cele două tabere politice aflate în luptă.

În fond, observă Von Fritz, spre deosebire de Platon care voia să înceapă cu modificarea instituțiilor de stat, Socrate credea că poate obține în mod nemijlocit ameliorarea omului – în orice regim, chiar și în acela, nefast, al democrației¹ – prin exemplul personal și puterea de persuasiune a cuvântului.

Totul pledează pentru ideea că Socrate, îndurerat și alarmat de cruzimea luptelor politice, a dorit o reconciliere între cele două tabere și, plecând de la principiul că utilitatea ca și adevărul nu pot fi decât de un singur i-el, a chemat grupurile ostile să se înțeleagă asupra unei legislații unice, bună pentru toți și ascultată de toți; i-a chernat să-și dea

— „„j! tiiuo. ciiiovc/șieali» în înnoit – toate ca de aceea văocrate, deși propagandist în favoarea concepției politice aristocratice, nu a aderat în mod efectiv la partidul aristocratic.

Socrate a încercat un compromis care trebuia, în concepția lui, să favorizeze aristocrația. El a încercat să salveze instituțiile aristocratice, adaptându-le unor împrejurări social-economice schimbate. Cum se întâmplă însă de obicei în asemenea situații, el n-a izbutit să mulțumească niciuna din cele două tabere. Guvernul aristocratic al „Celor Treizeci” i-a interzis să profeseze, iar democrația 3-a condamnat la moarte. Acest gânditor, atât de profund, este irealist pe planul vieții practico-politice. Herald al virtuții, se înconjoară de oameni dubioși ca Alcibiade și Critias; apostol al împăcării, se ceartă cu aproape toată lumea; bigot, atrage asupra lui neîncrederea bigoților; fanatic lega-list, da impresia că e certat cu legea; spirit critic, moare

1 K. von Fritz, Plafon în Siziliin, Berlin, W. de Gruyter, 1998, p. 13, 46.

Am inclus în prezentul studiu istoric părți, modificate, din articolul pe care l-am publicat în revista „Cercetări filosofice”, 6 – 1960 (despre Dernocrit).

În numele dogmatismului cetățenesc; și, mai presus de orice, autor al unei utopice formule politice, nu are precauția de care avea să dea dovada elevul său și alt mare utopist al Atenei, Platon, și să încerce aiurea realizarea planurilor sale, ci rănit ne pe loc, plătindu-și imprudența cu viața.

Ajuns la treapta ce-i urmează lui Socrate, studiul nostru se oprește într-un moment când epoca filosofică despre care e vorba, departe de a se încheia, își continuă ascensiunea logică spre culmile

Academiei și L, yceului. Ar fi neadecvate, așadar, orice alte concluzii decât acelea ce constată continuarea fluxului către acea supremă tensiune intelectuală platonico-aristotelică, în care valorile etapei clasice, ale ansamblului cugetării filosofice grecești vor cunoaște maxima amplitudine și productivitate.

POEZIA EPICA, «GENEALOGICA ȘI DIDACTICA HOMER NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Spre deosebire de epoca modernă (sec. XVIII – XIX) în antichitate nimeni nu s-a îndoit vreodată despre existența persoanei fizice a lui Ho-mer. Biografiile îfârzii care circulau la începutul erei noastre, deși cuprind date sporadice și fictive, lipsite de trăsături individuale, mulțumindu-se să tipizeze aspecte din viața rapsozilor, îl înfățișează fără excepție pe Homer ca pe un poet-rapsod orb, care străbătea ținuturile Greciei asiatice, poposind uneori și în insule. Locul în care cele mai numeroase variante ale tradiției susțin că s-a născut este Smyrna, colonie a cetății Kynit. O referință prețioasă despre activitatea poetului în insula Chios se află în Imnul închinat lui Apollon din Delos, pasaj citat și de Tucidide (III, 104), de autenticitate incontestabilă. Insula i-a închinat de altfel un altar al câinii slujitori”, homerizii”, au întemeiat o vestită școală de recitatori ai epopeilor „homerice”.

Opera sa, Iliada și Odiseea în primul rând, constituie un monument literar de o valoare unică în istoria literaturii universale. Kpopeile homerice oglindesc cu uimitoare fidelitate concepțiile despre Univers și om ale contemporanilor poetului, exprimate în imagini artistice de o mare plasticitate, care reflectă puternicele impresii la care era supus creatorul de poeme epice inspirate din tezaurul de povestiri și mituri databile în primele secole ale mileniului I î.e.n.

Cosniologie „geografie” și geologie homerică Imaginea Universului

Fr.!

[Hefaistos, împodobind scutul destinat lui Ariile:] La început făurește pământul și cerul și marea, Soarele-n veci călător și luna rotată și plină, Stelele toate, ale cerului zodii și mândra-i cunună, Cloșca cu puii, pe urmă Hiadele și Orionul Cel luminos, ba și Ursa, ce-i zice și Carul cel mare, Care, ochind Orionul, pe loc în văzduh se rotește, Singurul care nu «capătă-n apele lui Okeanos1

Iliada XVIII, 472 – 478

Oceanul din jurul pământului

[Vorbește Hera:]

Pân'la hotarul pământului vreau să mă duc spre vederea Lui Okeanos, al zeilor tată2, și-a mamei lor Tethysă... Zeus pe tatăl său Cronos

L-a repezit sub pământ și sub mare pe lumea cealaltă4.

Iliada XIV, 195 – 199

— Traducerile din Homer sunt preluate din volumele Iliada și Odisi fa, traducere de G. Mânui, București, B.L.U., 1967 și Editura Univers, 971.

j Amenințarea lui Zeus către zeii ce i-ar nesocoti porunca:]...îi apuc și-i dau drumul în bezna Tartarului negru, Colo departe sub glie-n prăpastia cea mai afundă, Temnița oarbă cu poarta de! ier și cu pragul de-aram,! „Jos! H: sub lumea cealaltă pe cât pe sub cer e pământu18.

A polc's l r.

...Dar nu-i chip

Luptă cu Zeus să duci, că nu-i stă-mpotrivă nici râul Domn Aheloos, nici râul cel mare, puternic, Oceanul, Vajnic noian fără fund, clin care vin apele toate, Marea, tot felul de nuri și puțuri adânci și izvoare7.

Iliada XXI. 193 – S97

Hades-ul nu trebuie văzul d «muritori

Fr, 6

Tremură Pluton în iad, al umbrelor Domn3, și de spaimă Țipă și sare din tron ca nu cumva zeul Cutremur5 Cu zguduirea-i de sus deasupra-i să crape pământul

Fr. 3

[Hefaistos]

Zeul pe margini la scut ca chenar mai închipuie rin!

Mare, grozav, Oceanul, noian care-ncinge pământul.

Iliada X V III. 594 – 595

Tartarul subpământean

Și pământenii și X. ei i să-i vază cu ochii lăcașul:

Muced și negru...

Iliada XX, 60 – 64

„Geografia” homerică

Fr. 7

Trimis vei fi de zei la capul lumii, Pe cânpii Elizei, pe unde șade
IV. 719 – 755

Bălanul Radamantis¹⁰, unde omul
Trăiește mai ferice, că nu-i ploaie
Și nici ninsoare, nu-i nici iarnă lungă.
Ci pururea suflare lina-adie
Din Ocean și îi mângâie pe oamenii.
Fr. S

[Vorbește Odiseu:]

...Ajunserăm la capătul de ape
Pe-afundul Ocean, unde-i cetatea
Poporului cimeriau, de-a pururi învăluit în ceață și-ntuneric.
Că-n veci nu-l vede luminosul soan
Când el spre cerul înstelat se suie
Și spre pământ la vale se coboară.
Ci bezna urgisită cotropește
Pe bieții muritori¹².
Tenia destinului
Fr. 9

I Hector către Andromaca:]

...” Sufletul nu-ți amări fără cumpăt, sărmană femeie, Nimenea,
dacă nu-i scris, viața nu-mi poate răpune; Doar e știut, de ursită nu
poate să scape nici unu¹³, Fie voinic ori mișel, odată ce-u lume se
naște”.

U-t-yd-j, VI, 481 – 484

Fr. 10

Ariile]...Știa ci că-i i-usc

Scris ca să cadă-n război, dar totuși plecase la Troia, Pentru
c-adezea bătrânul sau tată-IH vestise zicându-i.

Dacă rămâne pe-acasă, muri-va de-o boală haină; Dacă el
pleacă-n corăbii, ucis o să fie la Troia.

I Unda XIII, 643 – 647

Fr, 11

[Odiseu]

Oprind-o și strunându-i gura-i zise:

...” Taci, doică, și te bucură în tine.

Dar nu mai chiui, că nu-i a bine

Să te mândrești cu moartea unor oameni.

Că lor le puse capăt doar ursita
Ce-a fost de sus și-a lor nelegiuire” 1*.

Odissea XXII, 498 – 503

Negarea necesității ordinii naturale Fr. 12

...Hera, zeită-nchiuată, dădu într-aceea poruncă Neostenitului
soare mai iute-n Ocean să apuie.

Iliada XVIII. 230 – 231

Fr. 13

Iar Agamemnon, în mijlocul lor, începu să se roage: ...Zeus
prea-nalte, slăvite de sus, di u senin și din nouri, Soarele nu-l asfinți și
nu grăbi noaptea să vie

II. 406 – 408

Fr. 14

[Vorbește Zeus:]

Dacă din cer atârna-veți un lanț cu belciuge de aur

Și vă veți prinde de el împreună, voi zei și zeițe.

Nu veți putea din Olimp să trageți la vale pe Zetis, Sfetnicul
vostru mai-nalt, oricât v-ar fi cazna de multă. Dar dacă lanțul l-oi trage
spre mine și eu cu-nadi tisul, Repede am să vă salt spre cer cu
pământul, cu marea, și am să leg dup-aceea de piscul Olimpului lanțul,
Jur-împrejur și în slăvi au să spânzure toate-ale lumii16.

Moda VIII, 19 – 26

Fr. 15

[Athena]... lunga noapte Opri la capăt și țină sub apă în Ocean
pe zâna dimineții17 în aur întronată:

Odissea XXIII. 304 – 309

Divinitatea. Raporturi cu omul

Fr. 16

[Vorbește Phoinx:]

Te-am înfiat să mă aperi cândva la vreo cumpănă mare.

Deci domolește-ți a ta semeție. Nu trebuie, Ahile.

Fără-ndurare să fii. Se împacă la urmă și zeii

Care-s mai vrednici, mai mari și mai tari decât noi muritorii18.

Doar și pe ei cu prinoase, cu dulci juruinți, cu arsura Jertfelor și
cu stropitul de paos i-apropie oricine. Dacă se roagă de ei, când cade-n
greșeli și-n păcate 19.

Iliada IX, 490 – 496

Fr. 17

[Vorbește Menelaos:]

Zeus Părinte, se crede că-ntreci cu a ta-nțelepciune
Oameni și zei, dar eu văd nedreptatea venind de la tine²⁰.

Iliada XIII, 610 – 611

Zeul solicitat să dea semne favorabile

Fr. 18

[Priam], cu ochii spre cer, își îndreaptă rugarea și zice:

...„Zeus părinte, prea-nalte, slăvite stăpân de pe Ida.

Fă sa mă-ntâmpine Abile cu prietenie și milă.

Scoate-mi în cale semn bun de la pasărea cea mai iubită

Și mai puternic-a ta zburătoare, să-mi iasă pe dreapta.

Însumi cu ochii s-o văd și așa, biztiindu-mă-n piază

Mai cu nădejde prin oastea dușmană să merg la corăbii”.

Iliada XXIV, 300 – 306

Zeii nu pot mfrâmje soarta

Fr. 19

...Ci-i drept ca nici chiar zeii Nu pot scuti de moartea cea firească

Pe cine lor li-i drag, dacă-l doboară Neîndurata soarta, mina morții²¹.

Odiseea III, 325 – 328

Atitudini t’ată de zei

Fr. 20

[Spuse Menelaos:]

...Așa-mi vorbi^{2*}, și eu zisei din parte-mi:

...” Arată-mi mie cum să pun eu mâna Pe zeul cel bătrân²³, ca
poate dânsul De mine s-ar feri și-i anevoie Un om pe-un zeu să biruie
vreodată”.

Odiseea IV, 532 – 535

Fr. 21

[Văcarul, către Odiseu:]

...” Noroc străine taică! Fie barem

De-acum să-ți meargă bine, c-azi te-apasă Necazuri multe.

Doamne, tată, Joe, Nu-i altul între zei mai crud ca tine. Tu nu te-nduri
de oameni și ești totuși Părinte-al lor²⁴.

Odiseea XX. 255 – 26

Iiestriște și pedeapsă

Fr. 22

[Omul]

Nu crede el c-are să dea-vreodată De rău până ce zeii-i dau

norocul să-i meargă toate-n plin și-i pot genunchii. Iar când trimit restriști asupra-i zeii, Le rabdă e125 pe] vrute, pe nevrute, Căci mintea-i se tot schimbă după ziua Ce-o luminează Cel de sus.

Odiseea XVIII, 175 – 18!

Soarta „sufletului” după moarte

Fr. 23

[Hector]

Zice și-ndată-l cuprinde pe el întunericul morții, Sufletu-i din mădulare spre Iad26 își ia zborul bocindu-și Nenorocirea; pieri doar în floare și-n toiul puterii.

Iliada XXII, 351 – 353

Fr. 24

[Ahile]

Cum ațiți mai târziu și somnul, topindu-i necazul, Dulce-l cuprinse pe el, că dalbele lui mădulare Prea-și obosise gonind după Hector 'naintea cetății, lată-i s-apropie sufletul, bietul prieten Patrocle, însuși leit după stat, după fața cu ochii cei mândri și după glas, după port27. La creștet îi stete și-i zise: ...” Dormi și de mine uitat-ai cu totul, Ariile? Eu nu sunt Printre cei vii, ci sunt mort și-i păcat că de mine nu-ți pasă. Puue-mă-n groapă curând28, că așa să pot trece pe poarta Iadului, Umbrele morților, dusele suflete, acolo Calea mi-ațin peste râu și-ncă nu mă primesc între ele; De-asta zadarnic mă vântur la poartă pe lumea cealaltă, Mâna-ți întinde-mi s-o strâng. Vai mie, de-acolo, din noapte Nu mai vin eu înapoi dacă trupul pe rug îmi veți arde, N-o să mai stăm împreună noi vii ca prieteni deoparte Sfat între noi sfătuind, ca moarte cumplită pe mine M-a înghițit după cum de la naștere-mi fuse osânda” 29.

Iliada XXIII, 62 – 78

[Anticleia către Odiseu:] ... Vai, fătul meu, tu, cel mai neferice Din muritori! Crăiasa morții, fiica I/ui Joe, nu te-nșală, că doar asta I-a oamenilor stare după moarte, Căci oasele și carnea se destramă și praf s-alege ea topită-n focul Puternic arzător, de cum se duce Din oase albe viața, și ca visul Se-naripează sufletul și zboară”.

Odiseea XI, 280 – 288

Medicină mito-magică sau laică

Fr. 26

...Cât mai țină bătlia la ziduri, departe de vase, Iea Evripilos în cort Patrocle stătu și cu vorba L-învioră și mai puse pe rana-i cea grea

buruiene, I/cacuri ce-alină durerile amare...

Iliada XV, 384 – 387

Fr. 27

[lui Glaucos] ruga-i Apolon i-ascultă, Chinul îndată-i-alină și-i seacă din rana-i haină Sângele negru și-nduhuie-n pieptu-i virtutea dorită. Simte în sine viteazul, se bucură-n sine că ruga-i Fu împlinită în grabă de zeul cel mare...

Iliada XVI, 508 – 511

Fr. 28

Topindu-se de-o boală ce-o iscase Un duh afurisit, de care zeii Spre fericirea lor îl lecuiră³⁰

Odiseea V, 532 – 534

Terapia magica și medicamentoasă

Fr. 29

Prin colb se prăvăli icnind mistrețul și-nțepeni pe loc. Iar de Ulise Avură grijă repede feciorii Lui Autolicos, rana i-o legară cu meșteșug și sângele-i curmară cu descântări.

Odiseea XIX, 592 – 598

Puriâncări (cu intenții profilactice) Fr. 30

[Odiseu]

Grăi atunci bătrânei Kvriclea:

... Măicuto, adu-ncoace acum pucioasă.

Leac bun de molime, adu foc să curat cu fumul sala".

Odiseea XXII, 592 – 595

Fr. 31

..." S-aprindeți focul mai întâi în vatră" și doica l-ascultă pe el și-aduse Pucioasă și aprinse foc. Ulise Dezmolipsi cu fumul toată sala și curtea lui și-ograde pretutindeni³¹.

Odiseea XXII, 605 – 609

Relații de producție; instituții sociale și politice Fr. 32

[Nausikaa]... dânsa merge

Prin casă viind părinților să spuie

Dorința ei, și-n sală-i întâlnește.

Pe amândoi, pe mama stând la vatră

Cu roabele și lână porfirie

Torcând³²...

Odiseea VI, 65 – 71

Fr. 33

[Vorbește Odiseu:]

....„Hei, Kvrimah, că nu e sfada noastră
Pe la cositul ierbii primăvara.
Când ziua-i lungă, eu să am o coasă
Cu șart încovoiată și tu alta
La fel și-atunci să ne fi pus la lucru
Pe nemâncate până la-nnoptare.
C-am fi avut destulă cositură.
Ori boi să fi mânat, jugari de frunte.
Tot mari și aprigi și sat ui de hrană.

[Vorbește Nestor:!

Cât a ținut războiul, Hu și Ulise nu ne dezbinarăm Nicicând în
adunare și la sfatul Bătrânilor, ci toți uniți, cu mintea și chibzuirea ne
trudeam s-aduceni Oștirii noastre cel mai mare bine.

Odisee» III. 167 – 1”.

Structuri politice în Grecia homerică

Fr. 36

[Vorbește Aigyptios:]

....„Ttacieni, voi dați-mi ascultare.
De când pleca măritul crai Ulise
Cu armia-n corăbii, niciodată
Noi n-am avut nici sfat, nici adunare35
Și cine-acum ne strânse? Ce nevoie
Așa-l sili pe el, bătrân sau tânăr.

De-o vârstă și-o putere, tari ca piatra, Pe un pământ de patru
fălci, cu glie Ușor de-arat, să fi vă? Ait atuncea De pot să trag eu brazde
necurmate” 3: (

Fr. 34

XVIII. 479 – 493

Încrezători în zei, nimic la dânșii Nu seamănă cu mâna lor, nici
ară, N-au loc de stat, nici lege n-au ciclopii, Ci șed pe culmea munților
în peșteri și fiecare-și vede de-a lui casă și unora de alții nu le pasă31.

Odiseea IX, 145

5 – 146, 151 – 15

Fr. 35

Ca să ne-adune? auzi el oare Vreo veste că oștirea noastră vine
și răspicat și nouă să ne-o spuie la unul care-o știe dinainte? Sau
despre alte treburi de-ale obștii Va-nștiința și va întinde vorba?”

Odiseea II, 35 – 49

Diferențieri în mentalitatea socială

Fr. 37

[Ulise]

Cum el în față-i vedea căpetenii și oameni de frunte, Calea pe loc ațîiindu-le așa le zicea cu blîndețe: „Nu stă, sărmane, frumos de frică să fugi ca mișei. Hai și rămâi tu pe-aici și pe alții oprește-i din fugă...”...Dar pe ostașul de rînd, care-n față-i da fuga cu țipăt El îl pocnea cu toiagul și tot porunca fiecărui: ...” Stai, ticăloase, pe loc și ascultă mai bine porunca Celor mai mari decât tine, netrebnice tu, și mișele, Care nimic nu plătești, dacă-i vorba de sfat și războaie. Nu deopotrivă pe-aicea cu toții domni-vor aheii”.

Iliada II, 194 – 202

Fr. 38

[Tersit]

...el tare zbierînd, îl muștra pe Atrid Agamemnon: ... „Ce te mai jelui și ce vrei, născutule tu din Atreus? Corturi ai pline de-ararnă și ai tu la tine prin corturi Multe și-alese femei, care noi ți le dăm după pradă, Ție-naintea oricui, dacă noi cucerim vreo cetate. Ori mai duci lipsă de aur, comoara cu care te-mbie Vre – un bogătaș de la Troia, voinde să-și răscumpere fiul care în lanțuri de mine-i adus sau de altul de-ai noștri?”

Iliada II, 220 – 227 21

Tehnică a irigației

Fr. 39

[Ahile].

Iar după el potopind gonea cu zvon mare talazul Cum săpătorul de șanț, când el câteodată izvorul întunecat îl îndreaptă s-adape grădini și răsaduri, Umblă cu grebla și șanțul de năruituri îl desfunde, Apa tot curge-nainte și rostogolește pietrișul Grabnic la vale suind pe loc prăvălat și ajunge chiar și pe cel care drum îi deschide, tot astfel Ahile» Cât era el de fugaci, îl tot ajungea urmărindu-l Valul-ndârjitului râu³⁶...

Hiada XXI, 255 – 263

NOTE

1 Okeaces, alături de Kronos și Hades (Iliada. XV, 139 – 193) nu are nimic de-a face cu divinitățile Olimpului. Curgerea apelor lui este veșnică, aceleași unde revenind cu regularitate în circuitul fluviului

care înconjură suprafața locuită a pământului (Iliada XVIII, 392; Theogo-K/a 776, gr, xiâpoog. Acest aspect al fluviului veșnic curgător a determinat ulterior concepția despre Okeanos ca sursă a mișcării (Pâaton, Tkeait, 152 E).

1 Împerecherea fluviului Okeanos cu divinitatea Tethys (cf. Theogonia, 337 – 372) reprezintă probabil o influență a unei străvechi concepții cosmogonice și thegonice mesopotaniene despre împreunarea apelor dulci (Ap & u), cu apele sărate ale mării (Tiamat).

În literatura greacă po. terioară acest nume a căpătat semnificații de „mare”, de „sare”, uneori chiar și cea de „pământ cu zăcămintele de sare”.

4 în Tartar.

6 Descrierea homerică a Tartarului, loc amplasat în adâncul pământului (Gaia), care nu trebuie confundat cu Hades, reședința zeului cu același nume, cunoaște anumite variante, în același Cânt VIII, 477 – 478, Tartarul este așezat „la marginea lumii”, la limita extremă a pământului. După părerea lui A. Frenkian, Le monde homérique, Paris, Vrin, 3934, p. 39 aceste variații sunt datorate tendinței de a muta spre suprafață atât Tartarul cât și Hadesul.

Despre apropierea concepțiilor privitoare la lumea de „dincolo” la vechii greci cu gândirea sumero-akkadiană, îndeosebi poemul Cnutna Elis, vezi Ion Banu, FOA, p. 56 și urm; p. 81.

A. PIATKOWSKI

— Reducerea bolții cerești la dimensiunile pământului, înconjurat de Okeanos, este o constantă a geografiei homerice. Cerul este imaginat ca un acoperiș care se sprijină pe imense coloane (Odiseea, 53 – 54; ei. Hesând, Theogonia 126 – 127).

7 Spre deosebire de alte pasaje, nud sus citate, în acest pasaj – detaliu foarte important – printre formele mediului lichid care-și au originea în Ocean sunt incluse și apele Mării.

— Zeul Hades.

— Poseidon.

16 Unul din judecătorii sufletelor în Infern, alături de Ea cos și de Minos.

11 Z, ocalizarea lămpiilor – Blysee, de obicei un aspect al Hades-ului de suprafață (Odiseea IV, 563 și urm.), pare că este de astă dată făcută în apropierea Africii „de Test.

12 Această descriere a unei țări învăluite în ceață nu se

potrivește cu direcția sud-vest spre care este-îuipins Ulisse de suflarea vântului Boreas.

13 Tema destinului domină ambele epopei homerice, în fața hotărârilor destinului, gr. alea, nimeni nu poate da înapoi de la ceea ce îi este hărăzit, gr. (jwnpa. Comportarea morală, sacrificiile aduse cu pietate zeilor nu pot schimba ursita – cf. E.R. Dodds, I greci e l'irrazionale, traci. ital, Florența, La Nuora Italia, 1959, p. 9 și urm.; 43; 52; 58.

„Peleu.

16 în acest pasaj își face apariția, poate pentru prima oară, concepția pedepsirii nelegiuirilor omenești de către o putere de ordin divin. J>. M. Pippidi, Studiul introductiv la Homer, Odiseea, București, Univers. 1971, p. 14 atrage atenția că de astă dată „ursita” prefigurează ordinea cosmică, manifestată ca justiție.

16 Viziunea dereglării cosmice din acest pasaj este legată de motivn. l neînțelegerilor dintre zei.

17 Eos: Aurora.

18 în il iada, coexistă două lumi: cea a zeilor și cea a oamenilor. Interferența între aceste lumi este constantă, zeii, ca puteri antropomorfizate, intervenind în existența oamenilor, cel mai adesea pentru a produce perturbări.

18 Neglijarea îndatoririlor rituale atrage după sine” mânia zeilor. Ideea dependenței zeilor de jertfele aduse, inclusă și în Theogonia 556 – 557 este de origine orientală, într-o versiune hurrită despre potop, 7, ei i (Ea și Kunmrbi) se plasg că oamenii uită să le aducă cuvenitele jertfe.

NOTE LA HOMER

II, G. Giiterbock, The hillite versten of the Hurrian Kmnarbi Aâytkes, Oriental Foremnncrs of Hesiod, AJA, 1948, p. 123 – 134.

a* Pasaj cu nuanță critică. Ideea despre nedreptatea zeilor va reveni deseori în poemele liricilor greci, îndeosebi la Theoguis.

11 Vezi nota 13.

28 Nimfa Idoteia.

23 Proten, fiul lui Paseldon, care poseda facultatea de a-și schimba înfățișarea după voie.

3 Vezi nota 20.

26 Izbânda în viață este condiționată, după câte crede poetul Odiseei de răbdarea cu care omul înfruntă greutățile, Ulisse poartă

epitetul de „ruult răbdătorul”. Vezi D.M. Pippidi. op. cit., p. 12.

2 t Hades. La Homer, cuvântul „suflet”, gr. X – are semnificația unei dubluri corporale care se desparte de corp prin moarte, cu o consistență extrem de slabă, vizibilă, dar intangibilă. Are înfățișarea similară cu o fantasmă, cu o umbră, cu o imagine (gr. ei dolon) proiectată în apă. Legătura dintre suflet și corpul material este caracteristica vieții, dar nu și principiul vital. Vezi A. Prenkian, op. cit., p. 62. Termenul psyche n-are nimic de-a face cu psihologia, biologia sau fiziologia (A, Frenkian, op. cit., p, 105 – 106). În secolele următoare termenul va îngloba pe rând, din punct de vedere denotativ, aproape toate funcțiile biologice, intelectuale și psihice desemnate prin alți termeni, cum ar fi nous, noema, phren, thymos etc. Generalități la E. Rohde, PsycM, trad. franc., ed. X, 1928 și E.R. Dodds, op. cit., p. 26 și urm.

27 Obiceiul incinerării morților s-a răspândit în Grecia începând din sec. XI-X î.e.n. Odată cu aceasta s-au petrecut mutații și în domeniul credințelor eshatologice. În locul cadavrului dematerializat ker (gr. «%»), care iese din mormânt și posedă puteri supranaturale apare acum „acea dublură corporală psyche (vezi mai sus nota 26) căreia nu-i era îngăduit să pătrundă în Hades fără îndeplinirea ceremoniei arderii pe rug.

29 Expresie nepotrivită. De fapt, Patrocle cere ca trupul să-i fie ars și oasele-i calcinate să fie îngropate. Odată descătușat de corp, „sufletul” (psyche) pătrunde în lumea umbrelor (Hades), de unde întoarcerea nu mai este posibilă.

29 în sens de implacabil destin.

3* Despre credințe similare în aria mediteraneană și Orientul Apropiat, vezi Ion Bann, FOA, p. 143 și urm.

31 Asemenea procedee, în care semnificația magică și cea late-prot ilactică se îmbinau în mod inextricabil, prezintă analogie cu ceea ce modernii numesc dezinfectare. Medicina egipteană cunoștea practici de acest gen cu multe secole înainte.

32 Relativ la organizarea societății grecești la această perioadă, vezi M.I. Pinley, Lumea lui Odiseu, București, Editura Științifică, 1968, p, 108 și urm.

33 Alături de munca sclavagistă sau angajată (cei care prestează diferite munci plătite sunt „theți”, oameni care în cursul procesului de acumulare a proprietății private nu au izbutit să devină proprietari de

pământ), există și munca proprietarului de pământ, care lucrează cot la cot cu oamenii săi, deși este cetățean și participant la viața politică a polis-ului. Vezi Zoe Petre, *Premise ale formării conceptului de polis*, „Studii clasice”, XVII, 1977, p. 7 – 9.

34 Este vorba de lumea „ciclopilor”; descrierea ei de către poetul Odiseei cuprinde trăsături ale unui presupus mod de existență, care ar fi precedat viața organizată în societate.

85 Sfatul: în gr. *polis* sau *polis* în cazul de față întrunirea șefilor unor comunități obștești subordonate autorității unui șef „basileus” mai puternic, întrunirile, *ekklesiai*, se țineau numai în urma unei convocări și nu aveau caracter periodic.

86 Scamandros sau Xanthos. Fragment descriptiv din episodul luptei lui Achile cu fluviul în apele cărui aruncase cadavrele troienilor uciși.

HESIOD NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Începând cu gruparea de studii închinată operei lui Hesiod de către Fundația Hardt pentru promovarea studiilor clasice, *Hesiod et son influence* (vol. VII, *Œuvres-Geneve*, 1962) care include lucrări de K. von Pritz, G.S. Kirk, W.J. Verdenius, Fr. Solmsen și alții, poetul din Askra a încetat să mai fie considerat un rapsod popular. A fost un „poet-țăran” având o poziție ideologică protestatară, diferită de mentalitatea din lumea lui Homer, totodată un om de înaltă cultură, a cărui influență se resimte peste veacuri, unul din cei mai apreciați poeți ai Greciei balcanice (sfârșitul sec. VII î.e.u.). 131 a atacat, printre altele, probleme de ontogeneză și istorie umană, în *Theogonia* ni se oferă o schiță a formării Universului și a lumii zeilor; în *Munci și Zile* atinge tema diferențierilor sociale din ținutul său de baștină, cu largi implicații în istoria societății. Prin acest poem de factură gnomică și parenetică, a lăsat moștenire viitoarelor generații un bogat tezaur de sfaturi, precepte și maxime morale. Așa cum specifică Herodot în *Istoria* II, 53 Hesiod este un creator în materie de poezie epică și genealogică, dar și în plan mitologic, căci a introdus în Pantheonul grec figuri noi, dintre care unele, Dike bunăoară, personificare a „Justiției”, au rămas integrate și în religia greacă. Astăzi nu mai există îndoială că Hesiod a cunoscut tradiția orientală a succesiunii puterii în cer, a cărei origine urcă până la perioada sumeriană (c. 3500 î.e.u.) cât și o bogată literatură didactică din Orientul Apropiat și Egipt. Mitul vârstelor, înserat în *Munci și Zile* prezintă analogii cu mituri ale Mesopotamiei,

Persiei și Deltei Nilului.

Haosul primordial

Fr.!

Haos a fost la-nceput¹, Pământu² cu largile-i coapse» Casă temeinică dată nemuritorilor care Au stăpânire pe culmea Olimpului plin de troiene. Tartarul întunecat, sub pământul cu drumuri întinse. Bros apoi, printre zeii nemuritori, cel mai gingaș îmblânzitor, ce supune pe oameni și zei deopotrivă, Gândul în piept amăgind și voia cea înțeleaptă³.

Theogonict 116 – 122

Originea hunii, Tartarul, Pământul

Fl. 2

Noaptea cea neagră și Brebos apoi se iscară din Haos. Ziua, Bterul venit-au pe lume născute din Noapte⁴.

Theogonia 123 – 125

Fr. 3

[Tartarul]

Îngrăditură de-aramă-l încinge și gura-i adâncă Noaptea cu zid întreit de bezue-o cuprinde, pământul, Marea cea stearpă acolo și-au izvodit rădăcina.

— Traducerea fragmentelor din Munci și Zile aparține lui Ștefan Bezdechi (București, Editura Științifică, 1957), iar cea a fragmentelor din Theogonia, lui Dumitru T. Burtea (voi. Hesiod, București, Editura Univers, 1973).

POEZIA GENEALOGICA \$2 DIDACTICA

Pâc Ja de neguri ascuus-a pe zeii Titani, după voia

Marelui Zeus, stăpânul ce norii-ri văzduhuri aduna

[Umede hrube, având, departe, la marginea lumii⁵].

Locul acela ieșire nu are. Poseidon o poartă

Grea de aramă i-a pus, cu zid împrejur îl încinse.

Cottos, Gyes, Briareu cel neînfricat, lângă dâșșii își așezară lăcașul, vajnici străjeri ai lui Zeus.

Tartarul sumbru, pământul umbros și marea cea stearpă.

Ceru-nstelat au izvoru¹⁶ în locul acesta de groază.

Toate deopotrivă, iar zeii cât sunt de puternici

Simt îngrozite fioruri gândind la acele tărâmurii.

K o genune adâncă, abia într-un an i-ar atinge

Fundul acela ce pragu-i pășește, dar vijelia

[Cruntă îl mină din urmă spre altă spăimoasă furtună.
Plin de primejdii le pare și zeilor fără de moarte
Greul abis, iară Noaptea cea sumbră duratu-și-a casa înfricoșată
acolo, ascunsă sub vâl de-ntuneric7]

Fiul lui Iapet, cu capul și brațele-i neobosite.
Sprijină cerul întins, aproape lângă intrare
Noaptea și ziua călcându-se una pe alta pe urme
Veșnic se strigă, se cată, în largul tărâm de aramă8.
Theogonia 736 – 765

Fr. 4

Geea, slăvită, născu mai întâi asemenea sieși
Cerul cu stele-mpăuzit, de jur-împrejur s-o cuprindă.
Zeilor celor ferice în veci lăcaș să le fie9.
Munții înalți a născut și grotele-adâiici, hărăzite
Nimfelor, zâne ce-n peșteri de munți își fac locuința.
Fără a rodi din iubire născut-a marea cea stearpă.
Marea10 vrăjmașă ce-și umflă unda-n viitoarea furtunii.
Iar, din unirea cu Cerul, născu pe-nspumatul Okeanos11
Coios și Crios, Iapet, Hiperion, zeul luminii.
Theia și Rheia, apoi Themis și Mnemosyne.
Phoibe cu-aleasă cunună și Tethys cea iubitoare
Și după toți, cel din urmă, pe Cronos cu gânduri ascunse
Cel mai temut din copii-i și care urātu-și-a Tată112.
Theogonia 126 – 138

Astrologie

...,Fr5 ... – 0

Când Găinușa din Atlas născută pe ceruri răsare, Tu secerișul
să-ucepi, iar aratul, când ea va apune. Ea stă ascunsă de patru ori zece
de nopți și de zile iar dup-aceea, în timp ce anul în cercu-i se-nvârte,
Iarăși apare pe cer, când coasa de fier se ascute13.

Munci st Zile 376 – 380

Fr. 6

Iar de îndat-ce Zorile și Plugul ajung în mijlocul – Cerului, iar
Aurora cu degetele roze, o Perses,:

Vede Văcarul, atuncea tu strugurii toți ți-i alege „→ Și zile zece –
i întinde la soare și nopți tot atâtea. Cinci, opt zile la umbră să-i pui și-n
a șasea în vase Tragi băutura lui Bachus cel vese114. Iar când Găinușa
și uriașul Toiag și Vierii în cer or apune, Adu-ți aminte atuncea că-i

timpul să-ncepi arătura fie ca anul să-i fie prielnic precum se cuvine!

Munci și Zile 603 – 611

Terna măsurii

Căci e cumplit ca-n a mării talazuri să dai de urgie și e cumplit când, prea multă povară punând în căruță, Osia-ți frângi, iară marfa ți se prăpădește zadarnic. Tu să păstrezi o măsură, în toate mai bun e prilejul.

Munci și Zile 685 – 688

t'valifierea timpului

Fr. 8

Și la argați le arată că ziua treizecea-i mai bună.

Munca s-o supraveghezi și să-mparți între dânșii tainul.

Dacă norodul în numără zilele cum se cuvine.

Căci de la Zeus-nțeleptul zilele-astea sunt date.

Zile sfințite-s: întâia, a patra și ziua a șaptea-n

Care Latona născut-a pe Apolon cu sabia de-aur.

Ziua a opta și-a noua din prima decadă sunt bune

Pentru omeneștile treburi, de vrei să ai spor și izbândă.

Ziua întâi după-a zecea e bună să tunzi la mioare;

Cea după ea, ca să seceri îmbucurătoarele roade.

Munci și Zile 760 769

Condiția divinității. Zeul și Omul

Fr. 9

Neamului vrednic de cinste, mărire dau fără preget Celor ce Gea născut-a cu nemărginitul Uranos Zeii ce ei zămisliră împărțitorii de daruri;

Theogonia 45 – 47

Fr. 10

[Zeus Prevăzătorul]

...să fie rege, stăpânul peste nemuritori... Zeus, al zeilor rege, ales-a drept soață pe Metis¹⁵ La început, între oameni și zei aleasă prin mintea-i.

Theogonia 881 – 887

Fr. 11

Soața a doua avut-a pe Themis¹⁶ cea strălucitoare. Orele ea le-a născut, Kirene înfloritoare.

(Condiția umană

F f. 14

Noaptea apoi zămislit-a Soarta cea crudă și Moartea, Kere cea neagră, și Somnul uăscut-a și-a Viselor mladă Noaptea, zeița cea sumbră, ce n-a fost rodită de nimeni, Momos – dojenitorul și Oizus cea-îndurerată. Hesperidele-asemeni, ce peste Ocean, depărtate, Merii de aur grijesc și roadele care le poartă. Parcele răzbunătoare și Kerele-s fiicele Noptii, Clotho, Lachesis, Atropos, stăpânele firului sorții care la toți muritorii bine ori rău le împarte, și deopotrivă abat, fără să cruțe, osânda

Dike și Bunomia¹⁷ ce au sub oblăduire Faptele celor vremelnici și Moirele cărora Zeus Cel înțelept dăruit-a cea mai aleasă cinstire, Clotho, Atropos, Lachesis ce dau muritorilor oameni Binele-n viață sau răul» tocmind rânduieule soarbe¹⁸.

Theogonia 900 – 908

Fr. 12

Zeus de-asemeni iubi pe zeița cu dalbă cosiță Mnemosyne ¹⁹ ce-a născut Muzele-ncinse cu aur. Nouă, acestea-ndrăgit-au ospățul, cântecul dulce.

Tkcgonia 915 – 917

Fr. 13

...Zeus, cu mintea de veghe.

S-a prefăcut înșelat, deși cunoscă amăgirea.

Fiindcă el însuși în mintea-i ursise nenorocire

Pentru vremelnicii oameni³⁰ și gândul urma să-și plinească.

Theogonia 550 – 553

Și peste nemuritori, și peste vremelnicii oameni.

Ele nu-și află odihnă mâniei primejdioase

Până nu-și află osânda oricare fărădelege.

Crâncena noapte de-asemeni a zămislit pe JST – emesis.

Chin muritorilor oameni, înșelăciunea și Dorul.

Vrajba cu sufletul crâncen și Bătrânețea sleită

Vrajba cumplită uăscut-a, la rându-i, a Trudei povară

Foamea, Uitarea, Durerea de lacrimi izvorătoare, învâlmășeli, Bătălii, Crima și Nelegiuirea.

Vorbele înșelătoare, Discordia, Gâlcevi, Anarhia.

I/egea nedreaptă, Dezastrul ce merge cu ea împreună.

Arkos apoi, ce izbește din plin pe nevrednicii oameni

Care, de voie, în pricini nedrepte, îl iau mărturie²¹.

Theogonia 211 – 235

Fr. 15

[Despre prima, femeie]

Încremenit-au vremelnicii oameni și nemuritorii.

Când zărit-au momeala vicleană dată năpastă

Omului, căci seminția femeilor ispititoare.

Cele mai primejdioase femei²², din ea e născută.

Cruntă osânda ce-și face lăcașul cu muritorii

Ea ocolind pe săraci, doar pe bogați îndrăgește.

Theogonia, 589 – 595

Fr. 16

Astfel, alături de răul adus de femei printre oameni, Zeus ce tună-n înalturi, adaus poverilor grele, Altă năpastă ursit-a, în locul bunelor daruri. Cel ce, de nuntă fugind, de crunta belea a femeii, Râvnă să-și ia o nevastă nu simte, la bătrânețea Cea nevoiașă ajunge lipsit de-al rudelor sprijin Jar dac-a fost înstărit în viață, și-mpart bogăția îndepărtate neamuri...²³

Theogonia, 600 – 612

Cele două feluri de lupte în lume

Fr. 17

Nu-i pe pământ doar un fel de luptă, ci feluri se află Două: pe una din ele o-ncuviintează-nțeleptul, însă cealaltă-i de-ocară. Ci ele frământ al nost suflet Cea de pe urină războiul ne-aduce și crunta gâlceavă²⁴ Nenorocită. De nimeni ea nu e cinstită, ci lupta Noi de nevoie-o cinstim, căci așa fu a zeilor voie. Ci pe cealalt-o născu mai-nainte-al noptii-ntunerice²⁵ Și-apoi Cronidul, în cer locuind, temelie²⁶ o puse Lumii, spre a fi de folos muritorilor, înspre mai bine. Ea și pe cel mai netrebnic din oameni la muncă îl mână. Căci, când un om fără lucru își vede vecinii cu stare Gospodărind, semănând și arând ca să-și strângă avere, Face la fel cu vecinul. Și lupta aceasta e bună.

Munci și Zile 11 – 24

Vârstele omenirii

Fr. 18

Căci mai-nainte trăiau pe pământ omeneștile neamuri

Fără necazuri și rele și fără trudnică muncă.

Fără de boli dureroase, ce-aduc după ele sfârșitu¹²⁷.

Munci și Zile 89 – 91

Fr. 19

Nemuritorii, ce-și au locuința-n Olimp, plăsmuiră

Dintr-oceput, auritul neam de oameni cu grai dăruți28
Care în timpul lui Cronos au fost, ce domnea peste ceruri.
Ei ca și zeii trăiau cu sufletul fără de grijă.

Fără dureri și necazuri și fără ca nici bătrânețea
Să îi apese, ci zdraveni la mâini și picioare de-asemeni.

Tt4BS * & fe3B-9. r înr în <3 m TPB nu ojRrv –, B – 10! rmrfntR?
°? °» inn).

Fr. 22

...După ce glia ascunse și neamul acesta de oameni, Pe roditorul
pământ a făcut, în vârsta a patra, Zeus Cronidul un neam mai bun și
mai drept ca-nainte: Neamul de vajnici eroi divini ce-s numiți semizeii,
Care pe-ntinsul pământ trăiră în vârsta trecută33. Cruntul război și
gâlceava cea lărmuitoare pe unii Stinsu-i-a lângă pământul cadmeic, la
porțile Tebei34. Zeus Cronidul, la margini de lume, departe de oameni
îi așază și le dete merinde de trai și locașuri. Lângă oceanul cel plin de
vârtejuri ei sălășluiesc în A fericiților insule, unde prea rodnică glie
Roadă-nflorită și dulce de trei ori pe an le aduce35.

Munci și Zile 151 – 157; 163 – 166

Fr. 23

Neamul de-acum e de fier și oamenii de-azi, stricăciunii Dați, de
durere și trudă, și ziua și noaptea avea-vor Parte, iar zeii le-or da
necurmat doar mâhnire și grijă36... Însă cu relele-acestea ei
amesteca-vor și bunuri. Dar prăpădi-va și neamul acesta de oameni
vremelnici, Zeus, când chiar din naștere ei fi-vor cărunți pe la tâmpile,
Tatăl nu fi-va cu fiii asemeni, nici fiii cu dânsul: Nici musafirul cu gazda
și niciun tovarăș cu celălalt; Fratele însuși nu fi-va, cum fost-a-nainte,
prieten, Ba pe bătrânii părinți chiar îi vor necinsti, ticăloșii, și
ocări-i-vor pe dâșii, cu grele cuvinte-agrăindu-i.

Munci și Zile 169 – 17\$

Dreptatea ca „esență umană”.

Fr. 24*

Zeus atotvăzătorul grea ispășire gătește

Celor ce-n gândul lor poartă nelegiuirea și crima.

— Traducere de D. Burtea.

Deseori toată cetatea plătește vina aceluia care doar rău
uneltește, scornind smintite primejdii. Căci le trimite Cronidul izbeliște
crudă din ceruri, Foamete, ciumă, norodul întreg istovit se sfârșește,
Sarcina-și pierde femeia, casele se ruinează...37

Munci și Zile 230 – 237

Fr. 25*

Căci rânduit-a Cronidul omului astfel de lege;

Cel ce cu bună știință, prin strâmb jurământ, întărește Strâmbete lui. mărturii și vătăma astfel dreptatea, însuși se prăbușește în oarba uitare a vremii, Neamu-i se-afundă³⁸, iar vremea ai dreptului neam proslăvește.

Munci și Zile 269 – 277

Hăul din lume

«w-Fr. 26

Astfel nenumărate necazuri purced printre oameni, Plină de ele e marea și plin e de ele pământul¹³⁹, Boli ce răsar de la sine, bântuie ziua și noaptea, Nenorociri aducând pe capul sărmanilor oameni, Molcom, căci luatu-le-a glasul Zeus în a să-nțelepciune, Astfel că nu-i cu putință să fugi de-a lui Zeus voință.

Munci și Zile 97 – 102

Sumbră „viitorologie” (dreptul celui maitare) Fr. 27

Nenorociții, de-ai zeului ochi fără teamă, și nice N-au să le deie-ajutoare bătrânilor care-i născură.

— Traducere de D. Burtea.

Oameni avani, jefui-va unul a celuilalt târguri, Nici jurământul, nici dreptul, nici cinstea nu va să mai aibă Trecere, ci vor cinsti pe răufăcători mai degrabă și pe haini. Cei puternici avea-vor dreptate; rușinea Nu va mai fi. Cel nemernic pe omul de treabă, cu vorbe întortocheate-agrăindu-l și strâmb jurământ, îl va pierde; Pizma, de răuvoitoare, bârfelnică, slută la față, Va însoți în tot locul pe nenorociții de oameni⁴⁰. Nevinovatul lor trup, îmbrăcându-și în dalbe veșminte, De pe pământul întins, spre Olimp or să fugă atuncea, înspre al zeilor neam, părăsind pe nemernicii oameni, și Cuvința, și Dreptul, lăsând înapoi suferințe Crunte-ntre oameni, iar răul nicicând n-o avea lecuire.

Munci și Zile 180 – 194

Despre muncă

Fr. 28

Zeii orbiră pe oameni, de nu mai știau hrana să-și afle; Altfel, ușor, doar cu munca de-o zi, tu puteai pe-ntreg anul Hrană de-ajuns să câștigi, fără pic de-osteneală – agățându-ți Plugul de horn, să se-afume, și-atunci a catârilor harnici Muncă și-a boilor pașnici s-ar duce cu totul de râpă. Zeus însă hrana ne-ascunse, cuprins de mânie, Fiindcă pe el

l-mșelă Prometeu cel cu mintea isteată; Iată de ce el scorni necazuri
cumplite la oameni. Focul ne-ascunse deci Zeus. Dar Prometeu pentru
oameni De la-nțeleptul Cronici îl fură-ntr-o tulpină de trestii Fără să
bage de seamă de trăsnete Zeus-ndrăgitul, Zeus, de nori
strângătorul...41

Munci și Zile 41 – 52

Fr. 29

Dacă aceasta-ți fu soarta, mai bine muncește cu râvnă ta, de la
bunuri străine gândul desert întorcându-ți Numai spre muncă, să vezi
de felul de trai ce ți-l laud.

Munci și Zile 306 – 308

Munca agricolă opusă celei negustorești –, javenturiste”.

Fr. 30

[Celor drepti]

Hrană le dă din belșug pământul; pe munte stejarul

Ghindă din vârful-i le dă și miere le dă prin scorburi

Iar bucălaie oițe-ncăreate-s de lână bogată;

Prunci cu părinții asemeni se nasc din a maicilor sânuri;

Toți huzuresc fără grijă în bunuri și nici pe corăbii

Nu se pornesc, căci rodnică glie le-aduce belșugu¹⁴².

Munci și Zile 225 – 230

Nedreptăți sociale

Fr. 31

Este un alt drum mai bun. Ci dreptul în cele din urmă Biriue sila;
neghiobul, pe propria-i piele învață Căci jurământul cel strâmb
e-alături de strâmbete pricini⁴³. Glasul Dreptății-mbrâncite se-aude
doar unde o mină Cei de plocon mâncători, ce pravila întortochează.
Ci-nveșmântată în ceață, plângând, ea tot umblă-n cetate Printre
noroadă, prăpăd aducând peste capul acelor Ce-o prigonesc, nevoind
s-o-mpartă precum se cuvine⁴⁴.

Munci și Zile 210 – 217

Fr. 32

[Hesiod spune fratelui său:]

Nu de mult noi moștenirea-mpărțit-am. Ci tu jecmănit-ai Mult
de la mine⁴⁵, ungând din greu pe toți basileii⁴⁶, de daruri înghițitori,
care, nerozii, pretind c-au făcut judecată, Fără să știe cu cât e mai mult
jumătatea ca-ntregul Nici ce foloase de seamă ne-aduc asfodelul și
nalba.

Munci și Zile 37 – 40

Elogiul dreptății

Fr. 33

Ci-i o fecioară Dreptatea, fiica vestit a lui Zeus care cinstită e chiar și de zei ce-n Olimp și-au lăcașul când cineva, ponegrind-o viclean, vătămare-i aduce, Numaidecât, așezându-se-alături de Zeus Cronidu¹⁴⁷, De-al muritorilor cuget nedrept ea se plânge, ca gloata să ispășească păcatele regilor, care, cu gânduri Rele, pricina suferesc și dau hotărâri necinstite De-asta păziți-vă, regi mâncători de plocoane...

Munci și Zile 249 – 256

Răspunderea colectivă pentru vină individuală

Fr. 34

Însă acelor ce-n rele și nelegiuiri se desfată, Le pregătește pedeapsa Cronidul ce toate le vede. Târgul întreg fu ades prăpădit pentr-un singur nemernic, Care urzește păcate și nelegiuiri uneltește.

Munci și Zile 231 – 234

NOTE

1 Spre deosebire de poemele cosmogonice orientale (sumeriene, akka-diene, assiriene, babiloniene, hurrite și hitite, ugaritice), datele aproximativ între secolele XXII și XIV î.e.n., dintre care cel mai cunoscut este poemul akkadian Enuma-Elis din sec. XVIII î.e.n., la Hesiod apare noțiunea de „Chaos” care nu se identifică cu un mediu lichid vâscos ca în gândirea cosmogonică egipteană (Ion Banu, FOA, p. 67 – 68; p. 138). Poetul nu dă niciun detaliu despre natura Cliaos-ului ($x < 4$ oț, aceeași rădăcină cu gr. χαῖνω, „a se deschide”, a se căsca”), din care răsare Gaia, „Pământul”. „Dar, fie că Chaosul ar înfățișa apa, cum credea în antichitate Zenon din Kition sau un fel de materie proteică (după părerea lui Abel Rey) sau spațiul vid, ca receptacol al materiei (Gomperz), în spiritul vechii interpretări aristotelice, sau abisul (Burnet) sau spațiul concret (Zeller), el se leagă în mod concret de preistoria conceptului de materie” (Ion Banu, Hesiod și zorile filosofiei în vechea Grece, în Hesiod, Munci și Zile, București, Editura Științifică, 1957, p. 38). Problemele majore ale Theogoniei hesiodice la G.S. Kirk, The Structure and Aim of Theogony, în Hesiod et son influence, Fundația Hardt, Entretiens VII, p. 61 – 95, și la Peter Walcot, Hesiod and the Near East, Cardiff, 1960, The Theogony and the hitite material, cap. I, p. 1 – 26 și The Theogony and the Babylonian material, p. 27 – 54. Interpretarea! acestui pasaj cu

referiri la texte grecești, G.S. Kirk-l. E. Raven, PPH., p. 25 – 27.

2 La Hesiod, Gaia”, Pământul”, un element g creator apărut spontan din Chaos. Pată de gândirea cosmogonică orientală și egipteană (textele orientale despre creația Universului au fost editate de J.B. Pritchard, în Colecția Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANETJ, Princeton, 1950 – 1955, sistemul cosmogonic imaginat de Hesiod este fundamental diferit dacă ținem seamă că „Pământul” generează la rândul său, fără împerechere, pe Uranos, „Cerul”, egal în dimensiuni cu sine însuși, munții, marea, și abia în al doilea rând, prin împerechere cu Cerul, dă naștere lui Okeanos, „Oceanului” (vezi nota 6 la Homer).

3 Cosmogonia hesiodică are la bază o triadă: Chaos, Gaia („Pământul”) și Eros, respectiv un spațiu infinit, un element material, apărut, probabil, dintr-un element primordial și o forță cosmică. Fr. Solmsen, Hesiod and Aeschylus, New York, Itaka, 1949, p. 26, își pune întrebarea dacă nu cumva „Bros”-ul este un motiv mitic fenician. Cosmogoniile, respectiv theogoniile orfice târzii (Otto Kern, Orph. Frag., f r. 60 – 235, p. 140 – 141), au preluat diferite variante ale acestei triade, care, de altfel, este reconstituită, ca o reproducere a unui vechi model cosmogonic și în lista urmașilor lui Kronos (Iliada XV, 187 – 189): Zeus (stăpânul Cerului), Poseidon (stăpânul Mării) și Chaos (stăpânul Infernului), fiecare din aceste divinități guvernând o „parte” (gr. (jioapoc) din aspectele Universului, considerat pe verticală: văzduhul, apa mării și adâncul întunecat al pământului.

4 Ambianțele de întuneric (parțial și opac) și de lumină, care alternează, sunt atribute ale Chaosului, adică sunt „născute” din Chaos.

5 Theogonia hesiodică posedă, de fapt, două descrieri ale Tartarului, versurile citate și versurile 806 – 813, ambele considerate ca interpolări (cf. H. Pränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München, Beck, 1962, p. 127 și urm.). Poetul care a compus impresionanta viziune a Infernului pe care am reprodus-o își imaginează Tartarul ca un loc îngustat spre suprafață, într-un fel de „gură” (gr. a-r6[Jia), prin care răzlesc „rădăcinile” (gr. ptȝoco) „Pământului” și ale „Mării”, în acest loc fără lumină zac Titanii, descendenții lui Uranos, prăvăliți în adâncuri de Zeus, după victoria acestuia asupra lui Kronos.

8 în gr. – K-rtfai, „izvoarele” și Ttsâpa Troc, „limitele”. După interpretarea lui H. Fränkel, ibid., „limitele”, „granițele” presupun

concepția limiaarului între existent și nonexistent. Dar „limită” poate fi concomitent un „izvor” și un „început”, dacă se ține seama de demarcația între aceea ce există și ce nu. Cf. Alkman, p. 91.

7 Lăcașul Noptii era de obicei situat spre Apus, locul unde dispare lumina zilei.

8 Atlas, după opinia lui Paul Mazon, editorul Theogoniei (Paris, „Les Belles Lettres”, 1928). lîncepând cu acest vers a fost intercalat un alt pasaj, care-l înfățișează pe Atlas, fiul lui Iapet, susținând bolta cerească.

Vezi nota 2. Desprinderea spontană a „Cerului” de „Pământ” este un străvechi mit oriental (Pritchard, A NET, 67, mitul babilonian; 125, mitul hurrito-hitit) bazat pe antagonismul dintre aceste două aspecte ale Universului vizibil. V. Stadacher, Die Trennung von Himmel und Erde, „Acta Antiqua Hungarica”, I, 1951, p. 35 – 66. L. a Hesiod însă creația „Cerului” are semnificația ivirii unui element egal cu „Pământul”, cu rol de fecundare.

10 Marea (apă sărată) care desparte continentele, este în schema hesiodică o creație a „Pământului”, nu un element primordial.

11 Vezi nota 1 la Homer.

12 Hesiod a reprodus aici primul „Catalog” al descendenței unei „perechi” cosmogonice: Gaia, „Pământul” (element generator) și Uranos, „Cerul” (element fecundator), ivit din Pământ, creație cu o finalitate bine definită. Să se observe diversitatea de sex și atribuții a Uranizilor, oprimați de părintele lor, în imposibilitate să acționeze și să se desfășoare, în Theo-gonia, după modelul unor poeme orientale similare, Hesiod admite succesiunea a trei generații de stăpânitori ai Cerului: Uranos, Kronos, Zeus, fiul lui Kronos. Cu ajutorul textelor publicate de J.B. Pritchard, op. cit., de H.G. Güterbock: Kumarbi, Mythen von churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, Istanbul Schriften, Zürich – New York, 1946 și The Song of Ullikumi, „Journal of Cuneiform Studies”, 5, 1951, și 6, 1952 sau de Cyrus H. Gordon, Ugarite Literature, Roma, 1949 și Ugarit and Minoan Crete, New York, 1966 pot fi stabilite unele contingente certe între scheme similare din Orientul Apropiat (îndeosebi textele din Ugarit) și schema hesiodică.

13 Se presupune că între ciclurile agricole și structurile cosmice s-ar statornici o intimă legătură în măsura în care Universul e conceput ca fiind viu. Normele muncilor agricole n-ar fi decât expresia

necesară a ritmurilor proprii vieții ființei cosmice.

14 Aluzie la sărbătorile dionysiace de toamnă (Leneenele), festivități prilejuite de culegerea roadelor și de stoarcerea strugurilor pentru fabricarea vinului.

15 Gr. Mnț: „prudență”, „înțelepciune”; asocierea lui Zeus prin căsătorie cu Metis, apoi cu Themis și cu Mnemosyne, care devine mama Muzelor, sunt trepte care marchează instaurarea lentă dar sigură a unui invincibil progres intelectual și moral, constituind attributele majore pentru calificarea noului stăpân al Olimpului. R. Schaerer, *L'komme antique el la structure du monde intivieuv d'Homere a Sacrale*, Paris, Payot, 1958, p. 69 și urm.; 73.

14 Gr. & fuț: „echitatea”, „împărțirea dreptății”.

17 Gr. sip Tivâi: „pacea”; gr. Stx Yj: „justiția”; gr. euvou, loc: „buna înțelegere”, „disciplina în fața legilor”, aspecte ale unui regim politic în care ordinea și dreptatea sunt respectate. Toate aceste noțiuni vor revent, cu amplificarea cuvenită în Munci și Zile unde Dike, „justiția”, joacă un rol deosebit. J-P. Vernant, *Le mythe hfeiodique des races*, la Mythe et pensie chez les Grecs, Paris, Maspero, p. 24 – 26, 29.

18 Cf. mai sus fr. 14, unde aceste aspecte ale Destinului sunt integrate în filiația Noptii. Contradicția se explică fie admițând o interpolare, fie prin introducerea de către poet, în locuri diferite din poem, a unor liste genealogice de proveniență diferită.

xt Mnemosyne (vezi fr. 4), zeița memoriei, a puterii de reprezentare, are aceeași origine ca și Themis. În calitate de „mamă” a Muzelor, ea este cea care promovează activitatea spirituală în societate, activitate proslăvită de Hesiod în Prologul poemului. Hesiod crede cu tărie în misiunea oamenilor de cultură, respectiv poeții, de a educa masele în sensul respectului legilor Jmorale. El înfățișează cu deosebită emfază rolul Muzelor în procesul de culturalizare; tot Muzele sunt și inspiratoarele „regilor” în cursul activității lor justițiare.

80 Theogonia liesiodică conține explicitarea puterii lui Zeus învingătorul lui Kronos, totodată și lauda superiorității sale morale, față de stăpânii anteriori ai Olimpului, îndeosebi în calitate de putere justițiară. Zeus pretinde în schimb să fie slăvit în comunitățile omenesti prin ritualuri și jertfe. Supărarea resimțită de noul stăpân al Cerului după jertfa adusă de oameni la Mekone (vechiul nume al Corintului), când Protenteu a pus la cale o înșelăciune menită să-l discrediteze, nu cunoaște margini. Actul înșelăciunii, săvârșit în comun

de Prometeu și de oameni, este considerat de poet drept „hybris”. H. Pränkel, op. cit., p. 127 și urm. este de părere că Hesiod nu s-a împăcat cu ideea că Zeus poate fi înșelat, el, care poartă epitetul de „Atotvăzătorul” (gr. copuorcoc). În acest pasaj poetul pretinde că Zeus „s-a prefăcut” doar că este înșelat.

21 Fr. Solmsen, op. cit., p. 30 – 31 este de părere că Hesiod a făcut deliberat din rele și dureri fâpturile Noptii, pentru a nu le atribui aceeași obârșie cu familia olimpienilor. În Munci și Zile 212 – 235 – demonstrează Salinsan – Hesiod ajunge la concluzia că Zans, pentru a-i pedepsi pe oameni, care greșesc față de normele instituite de el în lume și societate, a folosit „Descendența Noptii” drept mijloc coercitiv (iud., p. 80 și urm.). Această genealogie nu are corespondență în mitologia Qrieatului

Apropiat sau a Egiptului. Vezi și interpretarea lui J-P. Vernant, *Le tnythe Msiodique des races*, în op. cit., p. 21 și urm., îndeosebi p. 24 privitoare la pedepsele lui Zeus în raport cu gravitatea „hybris”-ului.

22 în Theogonia poetul se mărginește să considere femeia în sine ca principalul rău-pedeapsă trimisă de Zeus muritorilor, în Munci și Zile mitul va deveni mai complex prin introducerea zestrei ce o aduce cu cine Pandora: pitliosul în care sunt închise „relele”.

23 Misoginismul acestor versuri, comparabile doar cu cele scrise de Semonides din Ceos (Diehl, fr. 1), nu poate avea contingență directă cu mitul Pandorei. Este însă specific pentru gândirea hesiodică, mai ales că în Munci și Zile 704, poetul consideră femeia drept un element de consum în gospodărie, nu unul productiv.

24 „Luptă”, „întrecere”, emulație” (gr. Sptḗ). Alegoria celor două „lupte”, una pozitivă, menită să promoveze progresul, cealaltă, aducătoare de moarte și distrugere, este o imagine poetică de o rară frumusețe.

28 Vezi nota 21.

2* în gr. ev pt-fitn: „la rădăcinile pământului”.

87 Prin aceste versuri Hesiod face o legătură între mitul lui Prometeu; și cel al Pandorei, pentru a explica originea necesității muncii, ca pedeapsă dată omenirii. Ideea este reluată în continuare, în mitul vârstelor, străvechi mit oriental, adaptat și subordonat construcției compoziționale din prima parte a poemului Munci și Zile. Vezi K. v. Pritz, *Pandora, Prometheus and the Myths of Ages*, *Review of Religions*, II, 1947, p. 250 și urm. J-P. Vernant, *Le tnythe hesiodique*

des races, în op. cit., p. 45 – 46 și Le mythe prométhéen chez Hâsiode, în Mythe et socidte en Grace ancienne, Paris, Maspero, 1974, p. 192 și urm.

28 Descrierea vârstei de aur, prima din cele cinci „vârste” introduse de Hesiod în schema evoluției societății omenеști, nu fără legătură cu schema succesiunii stăpânurilor Cerului (Olimpului), este o încercare de a pune de acord datele unei străvechi tradiții grecești despre timpul „fericit” al unei societăți fără clase, contemporană cu domnia lui Kronos și prima treaptă din miturile similare care circulau în Orientul Apropiat. Despre raportul existent între mitul vârstelor la Hesiod și variantele din literaturile iraniana și indiană, care au o structură ciclică, I. Treneseiiyi-Waldapfel, Homer și Hesiod, Moscova-Leningrad, Editura pentru literatură în limbi străine, 1956 și J-P. Vernant, Le mythe hesiodique des races, p. 23.

28 Saturnicul: fiul lui Saturn (Kronos).

30 în Munci și Zile, spre deosebire de schemele orientale, prima tentativă de a privi prezentul (vârsta fierului) în raport cu trecutul, adică diacronic.

31 Oamenii generației de bronz, apăruiți din lemnul pădurilor de frasin (tot un mit oriental) manifestă un altfel de „hybris” decât cei din generația de argint. Ei se autodistrug, nu sunt nimiciți de puterea lui Zeus. Evocarea armelor de bronz înainte de apariția prelucrării fierului este însă un indiciu incontestabil despre interesul arătat de poet asupra înfățișării fizice a oamenilor din epocile precedente, a îndeletnicirilor și a condițiilor de viață. Cf. Theogonia v. 150 – 153; 671 – 673, descrierea Titanilor (gigantismul lor) în raport cu înfățișarea zeilor olimpici. Vezi și J-P. Vernant, Le mythe Tiesiodique des races, în op. cit., p. 24.

82 Vezi nota 5 la Homer.

13 în aceste versuri poetul precizează două lucruri de importanță capitală: se referă la generația imediat anterioară timpului în care trăiește; introduce o discontinuitate în procesul variat al decăderii morale, semnalată la generațiile II, III și V. Vârsta „eroilor” descrisă de Hesiod este vârsta acelor ce sunt „eroi” din epopeile ciclice, recitate de rapsozi în toate ținuturile Greciei continentale și insulare. De aici și înmulțirea detaliilor de ordin istoric propriu-zis.

34 Expediția Argeșului împotriva Tebei, cântată în ciclul teban.

35 Câmpiile Élysée. Vezi nota 11 la Homer.

36 în aceste versuri poetul îmbină mai multe idei: generația contemporană lui prelucrează fierul; în acest timp oamenii au atins un înalt grad al decăderii morale (Zoe Petre, *Premise ale formării conceptului de polis*, „Studii clasice”, XVII, 1977, p. 12). Divinitatea îi pedepsește tot pe cale morală, prin mahnire și griji (René Schaerer, *L'Homme antique et la structure du monde interview*, ed. cit., p. 75 și urm.; p. 78). Acest fel de pedeapsă fusese deja anunțat de poet prin mitul Pandorei... B. Eleie care scapă și se răspândesc printre oameni” (v. 95) circulă nestingherite și necontrolate (gr. aOro-apoi, v. 103), lovind pe [tăcute (v. 104), fără să mai țină seamă de victimă, de vinovăția sau nevinovăția individuală. În acest fel generația fierului este pedepsită în ansamblu, fără să existe posibilitatea de a te sustrage acestui mod de pedeapsă, hotărât de Zeus (v. 105; v. 210) Vezi J-P. Vernant, *Le mythe hesiodique des races*, în op. cit., p. 46 – 47.

37 în text: ou Ss Y'jvaâxsc; TEXTOUOIV. Se subînțelege: dispariția speciei umane, din cauza nimicirii dreptății, în textul egiptean al lui Ipuser – dh sec. XIII î.e.n., copie a unui document mai vechi – un membru al clasei avute blamează în termeni identici răscoala populară ce-și atinsese scopul.

31 Vezi nota anterioară, în text: TOU Sa T afxocopo Tspi) yevsr; j

39 Relele izbucnite din pithosul Pandorei, în care închisă a rămas doar Speranța, în Iliada XXIV, v. 517 și urm., mitul prevedea două vase, care închideau separat relele de bunuri. Urmărind să găsească o explicație pentru originea relelor care nu reprezintă totdeauna consecința păcatelor omenești, adică încercând să afle cauza unor nenorociri în afară de raportul Hybrisate, Hesiod a modificat mitul inițial. Vezi J-P. Vernant. *Le mythe hesiodique des races*, în op. cit., p. 38 – 39, 47 și urm. Libertatea necontrolată de care se bucură „relele” și prizonieratul Speranței sunt concepute complementar, înainte de sosirea funestului dar trimis oamenilor de Zeus (vezi Theogonia, fr. 8), „relele” existau doar potențial. Zeus însă le îngăduie să se individualizeze, să se actualizeze, ca astfel să fie pedepsită întreaga colectivitate umană.

40 Această descriere [a evoluției „vârstei fierului” pare că este influențată de unele-texte literare orientale* (cf. M. Detienne, *Crise agraire et crise religieuse chez Hesiod*, Coli. Latomus 68, Bruxelles, 1963, p. 28 – 31, îndeosebi p. 29, citat la Zoe Petre, art. cât., p. 12). Poetul, așa cum reiese din fr. 17, nu închide totuși posibilitatea de

evitare a unei asemenea stări.

41 în Theogonia 535 – 560 poetul menționase mitul „înșelării” lui Zeus de către titanul Prometeu, fiul lui Iapet. Vezi mai sus Theog. **fr.** 13. În Munci și Zile mitul capătă un caracter etiologic, adică este folosit ca explicație a cauzei pentru care omenirea a fost pedepsită cu interzicerea focului. Oamenii, nerecunoscători, nu au știut să aprecieze binefacerile noii; rânduirii introduse de Zeus în viața socială și nu au respectat cura se cuvine rânduiala jertfelor. Vezi nota 19 la Homer. Cf. N.S. Kramer, *The Sumerians*, ed. cit., **p.** 123. J-P. Vernant, *Le mythe prometheen chez Hesiode*, în op. cit., **p.** 177 – 191, analizează mitul cu mijloacele metodei structuraliste, făcând distincție între diverse nivele de analiză: logic, semantic, socio-cultural, Plecând de la concepțiile lui I/evy-Strauss despre gândirea mitică la popoarele primitive, autorul demonstrează că, dimpotrivă, grecii au preluat mituri din culturi (orientale și mediteraneene) care se bucurau de avantajele scrierilor literare. Uile-au reelaborat – cazul lui Hesiod – în funcție de mesajul ce doreau să-l transmită și de genul literar cultivat. Jacqueline Duchemin în schimb, *Prométhée, Paris*, *Les-Belles Lettres*, 1974, insistă asupra apropierii posibile dintre mitul lui Prometeti și miturile orientale despre a Ea, Atrahasis și Inana.

42 Cf. Solon (**Diehl, fr. I, v.** 39 – 56, text grec).

43 Vezi în continuare nota 45.

44 Imagine celebră. Personificarea Dreptății prigonite, așa cum a văzut-o Hesiod, se regăsește și în poezia lui Solon (**Diehl, fr. I, v.** 6 – 7; **fr. 3, v.** 14 – 15, text grec).

45 Referire la procesul de moștenire împotriva fratelui său, Perses. Munci și Zile dezvoltă, întărind cu exemple, tenia majoră din Theogonia. Domnia lui Zeus, care l-a răsturnat pe Kroios, corespunde pe plan mitic-cronologic unei etape din istoria civilizației omenești, în care crimele și răzburările în lanț sunt înlocuite prin dreptatea împărțită de reprezentanți autorizați ai comunităților (basileii). Obișnuitele pricini de judecată sunt în mod curent datorate conflictelor pentru împărțirea averilor sau, pentru încălcarea dreptului de proprietate. Tema este comună literaturilor din Orientul Apropiat» Își Egipt. O apropiere tematică se poate, de pildă, face între Munci și Zile și texte similare sumeriene (mileniul II î.e.n.) editate de Samuel N. Kramer și de „Inez Bernhardt, *Sumerische Literarische Texte aus Nippur*, vol. I, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, nr. 20 – 21; 22 – 23; 45 –

52; vol. II, ibid., 1967, 31 – 41. Vezi de asemenea Samuel Noah Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, University of Chicago Press, 1964, p. 174 – 183; p. 286 – apropierea între activitatea zeului Enki și Zeus, în ce privește crearea și organizarea lumii civilizate. Pentru cunoașterea influențelor orientale asupra Muncilor și Zilelor, fundamental rămâne studiul lui P. Walcot, *Didactic Literature in Greece and the Near East*, [cap. IV din op. cit., p. 80 – 103.

46 Basileii: frunțași gentilici, înstăriți pe diferite căi, deținători ai unor privilegii care le creau, treptat, un statut social diferențiat față de acela al restului populației. Ei îndeplineau și funcția de judecători. Practica luării de mită era, probabil, curentă și poetul își pune întrebarea în ce fel și când vor fi pedepsiți de Zeus „basileii” necinstiți (v. 249 – 275). Vezi Zoe Petre, op. cit., p. 12.

47 Zeus, în calitate de putere justițiară. Vezi nota 45

ORFEU NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

ka temelia orfismului stă mitul lui Orfeu, a cărui obârșie foarte îndepărtată în timp precede cu câteva generații perioada homerică.

Orfeu – spune legenda – a fost fiul lui Oiagros, regele Tracici, și al Calliopei, cea mai venerată dintre muze. Crescut în preajma Olimpului și a muzelor din Pieria, regiuni trace pe atunci, Orfeu a fost hărăzit cu darul divin al muzicii. Iconografia antică îl prezintă cântând din liră sau din cithară, instrumente cu coarde a căror născocire i se atribuie; dacă nu, cel puțin sporirea strunelor de la șapte la nouă. Se spune că ar fi fost inițiat în misteriile din Samothrake. Cea mai minunată peripeție atribuită de legendă eroului trac a fost coborârea sa în Infern, pentru a-și readuce pe pământ soția iubită, pe Eurydice, una din nimfele Dryade. Urmărită de Aristeus, Eurydice murise, chiar în ziua nunții sale. Orfeu, neconsolat de pierderea ei, coborî în Infern, unde vrăji cu cântecul său pe zii subpământeni și pe toți monștrii Infernului. Hades și Persephona se înduplecară să-i redea soția, cu o condiție: să se reîntoarcă pe pământ, urmat de Eurydice, fără să privească înapoi. Dar, muncit de îndoiala prezenței ei pe urmele sale, Orfeu încalcă condiția, întoarse capul, și Eurydice îi fu luată pentru totdeauna. Mitul lui Orfeu simbolizează, după unii interpreți, forța omului civilizat. Puterile încântătorii asupra stihiilor dezlănțuite ale firii, asupra fiarelor, sunt atribuite de ordin divin. De aceea mitul îl înzestrează pe Orfeu cu toate însușirile eroului pozitiv, aplecat, ca și Prometeu, spre nevoile speței umane, atât de slabă la începuturile sale.

Orfexi i-a învățat pe „oameni agricultura și ce înseamnă viața tihnită și pașnică; el le-a dat și primele noțiuni de medicină; ca inițiat și poet, le-a modelat sufletul. Socotit printre susținătorii religiei lui Dionysos, trecea drept un reformator al ei și, alături de zeu, drept întemeietor de misterii. Tot lui i se atribuia născocirea scrierii.

În jurul orfismului s-a dezvoltat o bogată producție literară din care putem să ne făurim, o anumită idee despre ceea ce a putut fi doctrina orfică, strâns înrudită cu gândirea pythagoreică. Textele orfice au avut o largă circulație în secolele VI-IV î.e.n., deși încă de pe atunci erau considerate drept foarte vechi.

ORFEU

a) VIAȚA ȘI OPERA

1. Lex. Suda: Orfeu, originar din Leibethra¹, oraș al Traciei situat la sud de Pieria, este fiul lui Oiaeros și al Calliopei.

2. AI, CEU, f r. 80, Diehl. Plin de sfidare, Orfeu încălca voința Sortii, îndemnându-i pe oamenii care se născuseră pe pământ să fugă de moarte.

3. ESCHII „Agant. 1629. Vorba ta este cu totul alta decât cea a lui Orfeu; căci el toate le îndupleca, stăpânindu-le prin farmecul glasului său.

4. PAUSANIAS X, 30, 6 [tabloul Infernului, opera lui Polygnotos²]... dacă îți arunci din nou privirea spre partea de jos a tabloului, ți se arată, imediat după Patrocle, Orfeu, așezat pe un fel de colină; cu mâna stângă ține cit-hara, iar cu cealaltă mână atinge muguri de salcie, rezemându-se de arbore; pare să fie dumbrava Persephonei, crâng în care au crescut plop și sălcii, după câte mărturisește Homer [Odiseea X, 509]. Orfeu are înfățișarea exterioară a unui grec și nici îmbrăcămintea, nici ceea ce-i acoperă capul nu sunt de obârșie tracă³.

5. HERODOT II, 53. Căci Hesiod și Homer, după câte socot eu, au fost cu 400 de ani mai vârstnici decât mine și nu cu mai mulți... iar poezii⁴ despre care se spune că au trăit înaintea acestor bărbați, după părerea mea, au trăit după ei.

6. EURIPIDB, Alcestea 357. Limba și glasul lui Orfeu d mi-ar fi fost date, / Invocând cu ele pe fiica Demetrei, ori pe Soțul ei, în Infern aș fi coborât după tine⁵.

7. – – 962: Călătorit-am pe la Muze / M-am înălța în sfere-nalte, / Am cunoscut mai multe sfaturi, / Dar n-ai găsit nimic mai tare decât Destinul; leac, niciunul / în trac legi de – Orfeu – ntocmite⁶. / Nici cu ce

ierburi Phoibos însuși Pe Asclepiazi⁷ îi dăruise/ Ca leac la multe suferințe/Cendură-ntruna muritorii.

9. – – Ciclopul 646. Dar cunosc o grozavă încântați de Orfeu născocită: /Cum o tortă aprinsă sări de la sân în capul/Cu un singur ochi al fiului Gliiei⁸ și-ndată în pli îl atinse.

10.

— Rhesos 943 [Vorbește mama lui Rhesos, adresându-se Atenei]: Orfeu, ce-i rudă cu omul ucis de tine¹ ne-a arătat cum să sărbătorim cu torțe aprinse tăinuitei misterii. Și pe Musaios, al tău ilustru cetățean, barba care printre oameni a călătorit cel mai mult, Phoibos și no: rudele lui de sânge, tot noi l-am deprins cu aceste învățătur:

11. ARISTOFAN, Broaștele 1032: Ceremonii de inițiere-n misterele sfinte Ne-a arătat Orfeu, și cum de crime

Să ne ferim; Musaios, leacuri tămăduitoare De boli și ce anume sunt oracolele.

12.

— Păsările 693 [Corul păsărilor]:

Chaos era la-nceput și Noapte și Brebul cel negru.

Și Tartarul cel încăpător: nu erau deocamdată Pământti]

Nici Aer și Cer; dar, în sânul fără sfârșit al Brebului.

Noaptea cu negrele-i aripi naște un ou, de vânturi

Purtat, din care sorocul aduse pe lume pe Bros.

Cu două aripi de aur strălucitoare pe spate.

Ca ale vântului repezi vârtejuri.

Acesta se-uni cu Chaosul înaripat, la vreme de noapte în largul Tartar și neamului nostru naștere dete.

Scoțându-l primu-n lumină.

Vița zeilor nemuritori nu fusese-uainte ca Bros

Să se unească cu toate. Dar, după ce se uniră Unele cu celelalte, de îndat se născură Cerul, Oceanul, Pământul și neamul nepieritor al Tuturor zeilor prea fericiți¹⁰.

13 a. OI, YMPIODOROS II, la PHOTIOS, Bibi. c. 80.61 A 31 (Oasis). Această insulă, menționată de Herodot [III, 26], este una din Insulele Fericiților. Herodoros¹¹ care a compus istoria lui Orfeu și cea a lui Musaios, o numește Phaiakis.

14 b. ISOCRATB XI, 38. Astfel de povești au istorisit [poetii] despre zii înșiși, cum nimeni n-ar îndrăzni să rostească nici despre

dușmani; căci ei le-au reproșat zeilor nu numai răpiri, adultere și primirea de plocoane de la oameni dar și că s-ar fi înfruptat din carnea propriilor copii, că și-ar fi scopit părinții, că și-ar fi aruncat în lanțuri mamele și multe alte fărădelegi, născocite pe seama lor. Orfeu, care s-a atașat cel mai mult de aceste povești, a sfârșit din viață sfâșiat de femei.

15. DIODOR V, 64. Unii, printre care se numără și Ephoros (FGrHist. 70 F, 104, II, 68) povestesc că Dactylii din Ida¹² s-au născut în preajma muntelui Ida din Frigia, dar că ei au trecut în Europa în frunte cu Mygdon; cam erau magicieni, aceștia sunt cei care au rânduit cântările sacre, ceremoniile de inițiere și misteriiile. Tot pe acea vreme și Orfeu, înzestrat cu deosebită înclinare spre poezie și cântec, a devenit discipolul acestora. El a introdus pentru prima oară la eleni ceremoniile mistice și misteriiile.

16. TBOFRAS, Caracterele XVI, 11 (Superstițiosul). Când vede vreo nălucire în vis, aleargă la tălmăcitorii de vise, la proroci și la auguri ca să-i întrebe cărui zeu sau zeiță ar trebui să-i înalțe rugăciuni și, în fiecare lună, merge la orficii care oficiază misteriiile să se inițieze împreună cu soția lui (dacă cumva soția nu are timp, pleacă împreună cu doica) și copiii¹³. Cf. Demostene, Despre coroană 129, 259.

b) FRAGMENTE VECHI

3. PLATON, Cratylos 400 B – C. Unii spun că trupul [aoijxa] este „mormântul” [avj-a] sufletului¹⁴, ca și cum acesta ar fi îngropat în corpul prezent; și, deoarece trupului i se transmit semnificațiile dorite de suflet, și din acest motiv a fost numit pe bună dreptate seama [cr-iy., „semn”]; părerea mea este că în special adepții lui Orfeu i-au dat această denumire, ca și cum sufletul și-ar lua pedeapsa pentru cele ce este nevoit să ispășească, având trupul drept înveliș, ca să se mențină la adăpost, întocmai ca într-o carceră.

5.

— Statul II, 364 E. Ei¹⁵ înfățișează o mulțime de cărți¹⁶ despre Musaios și Orfeu, desemnându-i, după câte pretind, ca urmași ai Imunei și ai Muzelor, drept care aduc jertfe convingându-i nu numai pe particulari, ci și cetățile, că prin jertfe și bucuriile unui joc* s-ar înfăptui, pentru cei încă în viață, ba chiar și pentru cei morți, expieri și purificări de fărădelegi, practici pe care ei le numesc „misterii”; jertfele îi dezleagă pe oameni de nenorocirile de dincolo de viață, căci cumplite chinuri îi așteaptă pe cei ce nu le aduc¹⁷.

9. ARISTOTEL „Metaph. XII, 6, 1071 b 26. Fie că e vorba de ceea ce pretind teologii care fac să se nască toate din noaptea¹⁸ sau de ceea ce spun filosofii naturii (physiologii) 19 „toate lucrurile se aflau odată contopite la un loc” [Anaxag. El], așa ceva este cu neputință. XIII, 4, 1091 b 4 Poeții cei vechi sunt însă de acord cu acest punct de vedere când spun că acum domnesc și cârmuiesc nu primii [zei], cum ar fi Noaptea, Cerul, Chaosul sau Oceanul, ci Zeus.

— „— 7 iE» 2K

10.

— Metaph. I, 3, 983 b 27. Există unii care cred că cei foarte de demult, situați în timp cu mult înaintea generației prezente, primii care au cercetat originea zeilor²⁰, au făcut următoarele supoziții despre natură: au considerat pe Okeanos și pe Tethys părinții originari și apa.

* gr. ilai-Siăt – îjăoval: bucuriile jocului mimetic.

numită de poeți Styx, obiectul jurămintului zeilor, căci această apă, cea mai veche, este totodată și cea mai venerată²¹; iar urământul pe Styx este considerat cel mai vrednic de cinste în orice caz, dacă această părere despre natură este într-adevăr veche, pierdută în negura timpului, nu se știe tocmai sigur.

10 a. – De gen. anim. II, I, 734 a 16... așadar, toate organele corpului se nasc fie deodată, ca de pildă, inima, plămânii, ficatul, ochii și celelalte câte mai sunt, fie succesiv, cum se spune în așa-zisele versuri ale lui Orfeu; tot acolo, de asemenea, se spune că animalul se naște dintr-o împletitură, ca cea a unei plase.

11.

— De anima I, 5, 410 b 22. Se pare că plantele trăiesc fără să beneficieze de mișcare, ori de simțire și că multe dintre animale sunt lipsite de cugetare. Dacă, să zicem, cineva le-ar atribui asemenea însușiri și ar considera rațiunea drept o parte a sufletului, la fel și simțirea, tot n-ar putea susține acest lucru, în general, despre orice suflet, și nici despre vreun suflet considerat în totalitatea lui. Acest lucru s-a petrecut și cu învățătura din așa-zisele versuri orfice. Aici se spune că sufletul provine din Univers și pătrunde în corpul celor ce respiră, purtat de vânturi. Ia aceste „așa-zisele”, PHII, OP. p. 186, 24 spune, că el [Aristotel] nu crede că aceste versuri aparțin lui Orfeu, după cum însuși precizează în Despre filosofie [f r. 7 Rose]; dar, de fapt, învățăturile sunt ale lui Orfeu, iar Onomacritos este cel care le-a pus în versuri. AELIAN., Varia Hist. VIII, 6 Se spune că niciunul dintre

vechii traci nu cunoștea literele... de aici s-au găsit unii care să îndrăznească a susține că nu s-ar fi născut niciun „înțelept” numit Orfeu, de origine tracă, și că poveștile despre el sunt numai invenții; acestea le afirmă Androktion²² [fr. 36 FHG I, 375]. TATIANOS 41, p. 42, 4. Orfeu a fost contemporan cu Herakles 5 și, de altfel, cele ce i se atribuie au fost compuse de atenianul Onomakritos, pe vremea guvernării Peisistratizilor, în jurul olimpiadei a cincizecea [580 – 577]²³. Musaios a fost un discipol al lui Orfeu.

12. DAMASC., de princ. 124 [I, 319, 8, Ruelle]. Teologia atribuită de peripateticianul Eudemos²⁴ lui Orfeu [fr. 117 Speng.] a trecut sub tăcere tot ce poate fi cunoscut prin rațiune... Căci ea a făcut ca începutul să porceadă din Noapte, întocmai cum îl stabilește și Homer, chiar dacă nu a creat o genealogie continuă... Pământul, Tartarul și Broșul reprezintă triplul inteligibil, Erosul fiind socotit ca al treilea principiu, ca și cum ar contempla procesul devenirii (pe acesta așa îl numește Orfeu în Cântecel* sale [cf. fr. 60 K])... în Cântecel orfice²⁵ citate, se află această teologie care privește inteligibilul și pe care filosofii o interpretează substituind unui singur principiu al Universului pe Chronos, iar în locul celorlalte două, Eterul și Chaosul; ei admit în locul realului numai existența oului²⁶ și astfel creează această primă triadă; pe cea de-a doua, o săvârșește negreșitoul fecundat care zămislește în sine Divinitatea sau Chitonul alb imaculat sau Norul pentru că din acestea țâșnește Phanes. Cu alte prilejuri ei filosofează despre miez, în moduri diferite... A treia triadă este alcătuită din Metis drept rațiune, Erikepaios ca putere, Phanes însuși ca părinte... Aceasta este teologia orfică obișnuită²⁷.

13. DAMASC., de princ. 123 bis, I, 317, 15 R. (Teologia orfică) înfățișată de Hieronymos și Hellanikos²⁸, dacă nu cumva este vorba despre unul și același autor, sună astfel: „La început – zice – era apă și materie din care s-a constituit pământul, stabilind aceste două principii, adică apa și pământul, ca primele principii... Al treilea principiu s-a născut după aceste două, adică din apă și din pământ, sub forma unui dragon ce avea crescute capete de taur și de leu, la mijloc, față de zeu, pe umeri, aripi și se numea Chronos, cel fără bătrânețe²⁹ și totodată Herakles. Mai spune că era însoțit de Ananke care avea aceeași natură ca încorporala Adrasteia, cea care se extinde asupra Universului în lung și în lat, atingându-i limitele. Aceasta, după câte cred, este considerată drept al treilea principiu, potrivit gr. clasificării

care ține seama de substanță, afară doar că a fost socotită ambigen, cu scopul de a arăta cauza care generează toate lucrurile... Acest dragon, numit Chronos, dă naștere unei triple descendențe: Eterului umed, spune autorul, Chaosului infinit și celui de-al treilea urmaș, după aceștia, numit Krebos, întunecat de neguri... în aceste împrejurări, Chronos a zămislit un ou și, în continuare, a născut, în al treilea rând, un zeu fără trup, având aripi de aur pe umeri, pe laturi crescute capete de taur, iar pe cap un balaur monstruos, închipuind felurite forme de fiare... Această Teologie îl slăvește drept „Protogonos” și îl numește Zeus, cârmuitorul tuturor lucrurilor și al întregului Univers. De aceea se mai numește și Pan. 14 ATHBNAG., leg. 18, p. 20, Schwartz. Este vorba de Orfeu... pe care până și Homer îl urmează în multe privințe, îndeosebi în privința zeilor, deoarece și el stabilește originea acestora din apă: „Oceanul ce tuturor izvod se întâmplă să fie” (Iliada XIV, 201). Căci, după el, apa era principiul tuturor lucrurilor. Din apă s-a constituit mîlul și, din amîndouă, s-a născut o vietate, dragonul cu cap de leu concrescut cu un altul de taur, iar la mijloc, între capete, un chip de zeu, cu numele Herakles și Chronos. Acest Herakles a dat naștere unui ou extrem de mare. Umplându-se până la refuz oul s-a spart în două, frînt de uriașa presiune a celui ce l-a născut. O parte a lui, cea dinspre vîrf, a sfîrșit prin a deveni Cer, cea de jos, Gaia; a mai apărut și o divinitate bicorporală³⁰. Cerul, unindu-se cu Gaia, naște divinități de sex feminin, pe Clotho, Lachesis și Atropos³¹; iar ca divinități masculine pe Giganții cu 100 de brațe, Cottos, Gyes, Briareos³² și pe Ciclopul Brontes, Steropes și Argeș, pe care, aruncându-i în lanțuri, i-a prăvălit în Tartar după ce a aflat că va fi alungat de la domnie de către fiii săi³³. De aceea, Gaia, mîniindu-se, a dat naștere la Titani i

Geea slăvită născut-afii de viță cerească*.

Care Titani se mai cheamă, cu gândul să se răzbune

Pe Cerul** cel înstelat.

gr. Ocupav (uve<). gr. Ocupav6<).

15. Marmora din Páros, FGrHist. 239 A, 14, II, 995. Pe vremea când fiul lui Oiagros și al Calliopei a înfățișat în creația sa Răpirea Korei și Căutarea zeiței Demeter, precum și Însămânțarea făcută cu mina zeiței... [textul este corupt]. Cf. Th e în is t., Orationes 30, p. 422. Dând., ORPH., Argon. 26: rătăcirea Demetrei și jalea cea mare a Persephonei, rânduitoare de legi, cum a fost ea.

16. APOW₃NIOS DIN RHODOS, Argonauticeh I, 494. În acest

timp, divinul Orfeu prinde în mână stângă lira și încearcă un cântec. Prinde să cânte, cum Pământul, Cerul și Marea, odinioară confundate într-o unică formă, au fost despărțite în două de funesta Vrajbă; apoi cântă granița pe vecie statornicită în văzduh pentru lună, celelalte astre, și cărările soarelui; formarea munților, a fluviilor, cu unde clipocind la mișcarea nimfelor, și a tuturor animalelor câte se târăsc. Kl mai cântă cum la început Ophyon și Burynome, fiica Oceanului, domneau peste vârful înzăpezit al Olimpu-lui, până ce, izgoniți cu forța, au fost siliți fiecare să lase locul, el, lui Kronos, și ea, Rheeli. Apoi au căzut în valurile Oceanului. Noua pereche a domnit peste fericiții Titani atâta vreme cât Zeus era încă copil. Pe atunci gândurile lui erau încă cele ale unui copil nevârstnic. Kl locuia într-o peșteră din muntele Dikte și Ciclopai, fiii Pământului, nu-i înarmaseră încă mâinile cu tunetul și fulgerul, titlul de glorie al lui Zeus. Orfeu astfel a terminat cântecul și fiecare rămase nemișcat.

20. Plăcuțele de aur de la Eleutherna (Creta), sec. II î.e.n. B.C. Hell. XVII, 121, Harrison-Murray, plăcuțe din Thurioi \IG XIV, 642. Comp. 6].

Sufletul tău când părăsit-a dulcea lumină de soare Ține-o la dreapta³⁴; pe-aici sunt strașnice paze pe toate. Bucură-te! Și a ta suferință îndură. Aceasta Până acum nu-nduraseși ³⁵. În zeu din om preschimbat ești³⁶.

Ca un ied³⁷ la lapte ajuns-ai. Bucură-te, deci, Bucură-te! La dreapta străbate pajiștea sfântă Din dumbrava Persephonei³⁸.

21. – [Dieâs, Orphischer Demeterhymnus (Festschr. Gomperz), p. 1 și urm. Comp. 10].

f.

GHei-Mame prim-născute i-a vorbit astfel Tânăra Kybeleia³⁹... fiica Demetrei... o, Zeus atotvăzător... Soare, ca foc treci peste toate cetățile, de când împreună Cu Biruința și întâmplarea și Moira prea iscusita te-ai arătat.

Sub a ta stăpânire, zeitate prea strălucită, Vița-de-vie se-ngrasă surâzătoare... Cui se supun toate, prin cine prind toate putere, Prin cine se-nflăcărează toate? Pretutindeni Sortii se cer împliniți.

Mamei mele, focule, du-mă, de izbutesc postu¹⁴⁰ să-l țin. Șapte nopți sau [șapte] zile se ține strașnic ajunul". Șapte zile, postit-am, o Zeus din Olimp și soare atotvăzător...

NOTE

1 Leibethra, oraș și regiune muntoasă din Tracia, la sud de Pieria., locul de naștere al lui Orfeu. Despre Orfeu, generalități la „L. Moulinier., Orphee et l’Orphisme à l’époque classique, Paris, 1955, p. 74 și urm.

2 Celebru pictor grec din prima jumătate a sec. al V-lea î.e.n., originar din insula Thasos. Opera sa consta din ample compoziții murale, inspirate din subiecte mitologice, descrise de Pausanias și de Plinius.

3 Deoarece artiștii plastici greci se abțineau să reprezinte personajele în costume străine de portul grec, chiar atunci când ar fi trebuit, cum era cazul la Orfeu, tracul.

4 Cum ar fi Orfeu, Musaios, Linos sau Olympos.

6 Aceste cuvinte sunt rostite de Alcesta, care îi oferă soțului ei, Admet, să moară în locul lui.

6 în text „tăblițe de lemn”, pe care sunt redactate precepte orfice. După cât lasă să se înțeleagă scholiastul (Schol. la Euripide, Alcesta), într-un ipotetic sanctuar al lui Dionysos, din Tracia, s-au găsit tăblițe cu recomandări privind vindecarea trupului și a sufletului.

7 Urmașii lui Asclepios, fiul lui Apollon și primul medic în concepția mitică greacă.

8 Ciclopul. Versurile fac aluzie la o incantație orfică potrivit căreia lemnul aprins ar sări de la sine. Prin aceasta i se atribuie orfismului și unele practici de magie.

9 Mama regelui trac Rhesos, totodată mătușa lui Orfeu, se adresează Atenei, pe care o acuză de omorul fiului ei. Cf. Hesiod, Theogonia v. 340, unde mama lui Rhesos, închipuit sub înfățișarea unui fluviu, este însăși Tethys, care-l zămislește împreună cu Okeanos.

10 Versurile par a reproduce o schemă a Theogoniei hesiodice (cf. Theogonia v. 116 și urm.) în contaminare cu Theogonii orfice. Dacă în această parodie elementele hesiodice sunt ușor de recunoscut, „oul” născut din noapte (v. 697) este non-hesiodic. „Noaptea” se află la originea lumii într-o redactare târzie a cosmogoniei orfice, reproducă de Budemos (sec. IV î.e.n.). Vezi G.S. Kirk – J.B. Raven, PPH., p. 44 – 45 și V. Capelle, Die Vorsokratiker, Berlin, 1961, p. 35 – 36; „Chaosul, Noaptea, Brebul și Tartarul sunt propriu-zis regiuni determinate ale Universului, respectiv ale spațiului ce înconjură Pământul și, totodată, sunt concepute ca personificări de abstracții, cu puteri generatoare” (Capelle, p. 35).

11 Herodoros din Herakleea, contemporan cu Herodot, este autorul unor lucrări de mitologie care includ mituri despre Herakles și expediția Argonauților.

12 Dactylii din Ida, al căror număr variază de la 5 până la 100, sunt demoni frigieni sau cretani, după cum sunt localizați în Frigia sau în Creta, divinități aparținând cortegiului unei „magna mater”, Khea sau Cybela. De originea lor sunt legate diferite legende despre explorările miniere precum și legende orfice, privitoare la misterii. Una din legende pretinde că, pentru a-l amuza pe Zeus, copil, ei au instituit Jocurile Olimpice.

13 Acest pasaj din Teofrast și încă unul din Platon, Statul 364 C – 365 A, sunt singurele care consemnează existența în Grecia a unui cult orfic propriu-zis.

14 Pasajul încearcă să stabilească etimologia cuvântului aco-a, „trup”, apropiindu-l de verbul crc-eiv, „a salva”, „a pune la adăpost”. De asemenea, cuvântul crâijjia, „mormânt”, „monument funerar” este pus în legătură cu verbul aYfjicuveiv, „a semnifica”, „a comunica un sens”. U. Williamowitz, *Der Glaube der Hellenen II*, 1932, p. 199, arată că ambele etimologii intrau în vederile orficilor. Dimpotrivă, P.R. Dodds, op. cit., p. 189 opinează că doctrina se cuvine atribuită lui Philolaos din Crotona (vezi B 14 – 15); R. Loriaux, *Note sur la eppoupă platonicienne (Phedon 62 A-B)*, „Les Etudes Classiques”, Namur, XXXVI, 1968, p. 28 – 36 este de asemenea de părere că doctrina, la origine, reprezenta o teză pythagorică, acceptată și de Socrate.

18 Teologii și hresmologii.

It în limba greacă 3[za80 i; „mulțime”, „serie” – cf. Teofrast, *Caracterele VI*, 8.

17 Vezi mai sus nota 14.

18 Printre alții, Hesiod, *Theogonia* v. 117 și Munci și Zile v. 17.

19 Prin acest termen sau prin cel de physikoi erau desemnați filosofilor milezieni, precum și cei care le-au continuat cercetările asupra „naturii” (<p\ioie).

20 Printre care se numără și Tliales”.

21 Cf. Homer, *Iliada VIII*, 369 și urm.; Hesiod, *Theogonia* v. 361.

22 Autor de Atthides (*Anale ale Atticii*), a trăit, probabil, în secolul III î.e.n.

23 Mai corect, în jurul celei de-a 55-a Olimpiadă (560 – 557 î.e.n.).

24 Eudemos din Rhodos (c. 300 î.e.n.) a fost unul din cei mai renumiți discipoli ai lui Aristotel, filosof, istoric al culturii și istoric al științelor.

25 „Rapsodiile orifice” CPa-wSâai iṭṭixat), fr. 60 – 235, Kern, provin îndeosebi din citatele neoplatonicilor. Prima compilație de Rapsodii orifice Clspol X6 yot) aparține lui Onomacritos, sec. VI î.e.n. Ca ipotetici autori sunt citați tesalianul Theognitos și Kerkops, filosof pytha-gorician (Lex. Suda, Orfeu).

26 În cosmogoniile orifice timpurii, care recunosc la baza devenirii tripleta Chronos, Eter și Chaos, oul cosmic constituie veriga din care apare Phanes, nume ce înseamnă „luminos”, denumit și Metis, „Prevederea” sau Erikepaios, „Germenele” (?), divinitate a primăverii, zămislitoare de viață. Numele Erikepaios se presupune că este de origine orientală (egipteană?). Oricum, el reprezintă o metaforă care exprimă calitatea de germinare a plantelor.

27 Conform comentariilor neoplatonice, teologia orfică primitivă presupunea succedența a 6 generații de zei: 1) Chronos, Eterul și Chao-sul; 2) Oul cosmic; 3) Phanes (Metis, Eros sau Erikepaios); 4) Noaptea, Uranos și Gaia; 5) Zeus și zeitatea Hadesului (Persephona); 6) Dionysos Zagreus.

28 Josephus Plavius, Antichități iudaice I, 94, consemnează că acest Hieronymos, pomenit de Damascius, ar fi fost un egiptean, autor al unor Antichități feniciene (sec. I î.e.n?).

89 Ca divinitate cosmogonică primară, Xpdvoṭ deyrjpaot pare să aibă o proveniență orientală (cf. Iran. Zrvan Akarana, „timpul infinit”), presupunere îndreptățită de răspândirea în arta greacă din sec. VII-VI î.e.n. a unor imagini de dragoni înaripați, cu mai multe capete, așa cum sunt descriși în cosmogoniile orifice. Despre această problemă, G.S. Kirk și J.E. Raven, PPH, p. 38 – 42.

30 Adică un trup hermafrodit, de ambele sexe.

81 Parcele sau Moirele din mitologia greacă. Prima toarce firul vieții omenești, a doua îl desfășoară iar a treia, „Neînduplecata”, îl taie. 53 Cf. Homer, Iliada I, 402 și Hesiod, Theogonia 617 și urm.

33 Cf. Hesiod, Theogonia 140 și 149.

34 Versul este corupt, întregirile aparțin diferitor comentatori. Drumul „spre dreapta”, după ce sufletul a depășit fluviul „uitării” (I, ethe), înseamnă drumul „cel bun”, spre izvorul ce vine din lacul „amintirii” (Mnemosyne). (J-P. Vernant, Mythe et pensée, ed. cit., p. 63).

85 în sensul că sufletul trece prin ultima încercare purificatoare, pentru a împlini ciclul „purificărilor” (J-P. Vernant, ibidem, p. 64).

36 Acesta este ultimul stadiu al metempsihozei orfice, echivalent cu o apoteoză. Vezi și Plutarh, De defectu oraculorum 414 B-C.

37 Aluzie la suferințele îndurate de Dionysos (Eriphios), nutrit de doica Eriphe, după ce a fost lipsit de sânul matern.

38 Text corupt, cu multe lacune.

39 în limba greacă: xbppa Kufle Xeia, divinitate frigiană asimilată aici cu Persephona, întruchiparea fecundității.

10 în practicile orfice și eleusinice, postul (gr. v-cnriț) juca un mare rol în procesul purificărilor rituale.

41 Versul este corupt. Am adoptat lecțiunea EXivtieiv în loc de IXtviie. Vezi comentariul lui H. Diels la acest rând.

MUSAIOS NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet și autograf, Musaios este un personaj semilegendar, înfățișat de tradiția elenă în tovărășia lui Orfeu, al cărui discipol mai vârstnic ar fi fost.

Legenda acreditată de biograful său, Aristoxenos, pretinde că a fost fiul lui Antiplimos sau al lui Eumolpos și al Selenei. Cu soția sa De-iopeia, a avut un fiu, un alt Eumolpos, autorul ceremonialului de inițiere în misterele din Eleusis. Toate aceste personaje legendare au nume semnificative, menite să ateste calitatea de „inițiat” și de „cântăreț” a purtătorilor lor. Personajului i se atribuia însușirea de muzician, „fiul Muzelor”, ale cărui compoziții aveau o putere miraculoasă de a vindeca bolnavii. De asemenea, era înfățișat drept un neîntrecut magician. Pe alocuri, i se atribuie rolul de a fi introdus în Attica misterele de la Eleusis. Iubit de zei și de Muze, Musaios ar fi fost înzestrat de Boreas, spune legenda, cu darul de a zbura.

Opera atribuită lui Musaios constă din poeme în versuri cu conținut orfic ca Theogonia (Platon, Prot. 316 D; Statul 363 C), Supoziții (Lex. Suda), Soluții, Inițieri, Purificări, Imni (Pausanias I, 22, 7), Descrierea Titanilor (Scholii la Apollonios din Rhodos III, 11, 79), ca și alte mituri, după cum, probabil, și Oracole (Herodot VII, 6; VIII, 96; IX, 43; Aristofan, Broaștele 1033). Este considerat drept unul din inițiatorii orfismului; după toată probabilitatea era trac, ca și Orfeu (cf. Strabon X, 3, 16).

MUSAIOS

a) VIAȚA ȘI OPERA

1. Lex. Suda. Musaios, născut la Kleusis, era din Atena, fiul lui Antiphemos, fiu al lui Buphemos, fiul lui Kkphantos, fiu al lui Kerkyon, cel biruit de Tezeu, și al soției lui Antiphemos, cu numele Selene. A fost poet epic, discipol al lui Orfeu, deși mult mai în vârstă. Căci a fost în floarea vârstei pe vremea celui de-al doilea Kekrops¹. A compus învățăături închinat fiului său Kumolpos în 4.000 de versuri, precum și multe alte lucrări.

2. HERMUSIANAX, Leontion 15 și urm. [Ia ATHENAIOS, XIII, 597 D]. Nu, nici fiul Imunei, Musaios, conducător al Grațiilor, n-a făcut să fie lipsită de cinste, Antiope. Aceasta, la poalele așezării din Hleusis, făcea auzit inițiatelor strigătul plin de bucurie al oracolelor tainice, ea, zeloasa slujitoare a zeiței Demeter, cea din câmpia Raros, după datina sacră; cunoscută este Antiope chiar și în Hades².

3 a. Scholiile la SOFOCI/E, Oed. Col. 1053. Unii susțin că și Bumolpos ar fi născocit ceremonialul de inițiere care se săvârșește anual la Bleusis în cinstea Demetrei și a Korei. Andron³ [FGrHist. 10, F, 13, I, 163] în această privință, scrie că nu acest Bumolpos ar fi descoperit ceremonialul de inițiere, ci cel de-al cincilea descendent al lui Eumolpos; căci din Bumolpos s-a născut Keryx, fiul acestuia a fost Bumolpos, fiul lui Bumolpos a fost Antiphemos, iar fiul lui Antiphemos a fost poetul Musaios, iar Bumolpos, cel care a făcut cunoscute inițierile și a fost preot, este fiul acestuia din urmă⁴.

4. DIOG. IVABRT., Prooim. I, 3 (fr. 5 Cronert). L, a atenieni s-a născut Musaios, la tebani Linos; după câte se spune, Musaios a fost fiul lui Eumolpos⁵, el a compus cel dintâi o Theogonie și un poem intitulat) Sfera, susținând că toate se trag din Unu și se descompun tot în e¹⁶.

7. ZBRVIUS, VERG., Aen. VI, 667. Acest Musaios a fost teolog. A trăit după Orfeu și există diferite păreri despre el: unii pretind că este fiul Lunii, alții, al lui Orfeu al cărui discipol se constată că a fost. Căci în cinstea acestuia [adică a lui Musaios] a scris [Orfeul A I] primul său poem, ce se cheamă Crater.

b) FRAGMENTE

DIN THEOGONIA LUI MUSAIOS, CĂRȚILE I, II, III

I [4 Kerii (Rostock, 1898)]. Schol. la APOI, I DIN RHO-DOS III, 1179. În cartea a treia a Descrierii Titanilor” 1 [2 Musaios spune că regele Cadmos a plecat de la sanctuarul din Delfi, călăuzit de o junincă.

6. CLEM., Stromat. VI, 25 (II, 442, 3 St.). Sustrăgând în întregime scrierile altora, ca și cum ar fi fost ale lor proprii, le-au răspândit, așa cum a procedat Eugamon din Cyrene, care și-a însușit în întregime de la Musaios cartea Despre Thesproți⁸.

11. PAUSANIAS X, 5, 6. Există la eleni un poem cu titlul de Eumolpiag; aceste versuri sunt atribuite lui Musaios, fiul lui Antiphemos. În ele stă scris că oracolul de la Delfi aparține în comun lui Poseidon și Geei și că aceasta din urmă dă și oracolele.

12. PHILOD., De piet. I, p. 31 G. Dar, după câte se spune, capul lui Zeus a fost despicat de Hephaistos, potrivit însă lui Eumolpos, sau acelui poet care a compus Eumolpia, despicat i-a fost de Palamaon¹⁰. Schol, la P în dar, Ol. VII, 66. În versurile lui Musaios se spune că Palamaon a izbit capul lui Zeus când acesta a dat naștere zeiței Atena.

b) FRAGMENTE

14. PHIJD., de piet. 137, 5, p. 61 G. I, a unii autori se spune că din Noapte și din Tartar se trag toate; la alții, că din Hades și Eter. Autorul care a compus Titanomachia spune că din Eter, iar după Acusilaos¹¹ toate celelalte s-ar ivi din Chaosul primar, în cărțile atribuite lui Musaios stă scris că mai întâi au fost Tartarul și Noaptea, în cartea a doua a lucrării [lui Chrysippos, Despre natură], cele puse pe seama lui Orf eu și a lui Musaios... au tendința de a se conforma opiniilor acestora. Și în cartea a doua a aceleiași lucrări [Despre natură] spune că Noaptea este cea dintâi zeiță.

15. Schol. la Apollonios din Rhodos III, 1. În lucrările atribuite lui Musaios sunt înfățișate două generații de Muze: generația Muzelor mai vârstnice, contemporane cu Kronos, și generația Muzelor mai tinere, născute din Zeus și Mnemo-syne¹².

17. – – III, 1377. Astfel de apariții (anume: ale stelelor căzătoare) Musaios pretinde că ele se ivesc înălțându-se din Ocean și se sting în Eter. Stelele despre care vorbește Musaios au fost numite de Apollonios, în mod convingător, „scăpărări de lumină”.

Imn în cinstea lui Dionysos

19 a. ARISTID., Orationes 41 [II, 330, 16 Keil]. Prin urmare, să punem pe seama lui Orfeu, a lui Musaios și a vechilor legiuitori Imnurile și povestirile despre zeul Dionysos. Cf. Pap. Berol. 44, 2. (Beri. Klassikertexte, v. I, 8; I B, 15 a. <Orfeu>, sub puterea inspirației divine, a (compus acele imnuri) pe care Musaios le-a așternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări.

Imn al Lycomizilor către zeița Demeter

20. PAUSANIAS IV, 1, 5. Așadar, în această țară, primii regi care au domnit au fost Polykaon, fiul lui Lelex și al Messenei, soția lui Polykaon. Ia această Messene a sosit din Eleusis Caukon, fiul lui Kelainos, fiul lui Phlyos¹³, aducând de acolo misterele Marilor Zei. Atenienii pretind că Phlyos însuși era fiul Geei. Cu această părere concordă și un imn al lui Musaioș, compus pentru preoții Lycomizi, în cinstea zeiței Demeter.

Oracole

20 a. HERODOT VII, 6. (Peisistratizii) luându-l cu ei pe Onomacritos¹⁴, bărbat din Atena, interpret al oracolelor și rânduitor al Oracolelor lui Musaioș, au venit [la Susa], după ce s-au împăcat cu acesta; căci Onomacritos fusese izgonit din Atena de către Hipparchos, fiul lui Peisistratos, când a fost prins și dovedit de Lasos din Hermione¹⁶ că a introdus în colecția lui Musaioș un oracol care prevestea dispariția sub apa mării a insulelor din vecinătatea Lemnosului¹⁶. Din această pricină îl alungase Hipparchos, deși mai înainte fuseseră foarte buni prieteni.

21. – VIII, 96. [Bătălia de la Salamina], multe rămășițe de corăbii, ridicate de Zefir, au fost aruncate pe țărmul Atticei numit Kolias¹⁷. În felul acesta s-a împlinit – ca și toate celelalte – oracolul prezis de Bakis și Musaioș despre această bătălie pe mare... (urmează oracolul lui I/sistratos).

22. PAUSANIAS X, 9, 11. Atenienii sunt de acord că eșecul de la Aigos Potamoi¹⁸ s-a întâmplat în urma unor tertipuri, căci au fost trădați pentru bani de către comandanții lor. Într-adevăr, Tydeus și Adeimantos ¹⁹ par să fi primit daruri de la Lysandros. Ca dovadă a acestei afirmații ei citează oracolul Sybiliei...; alte oracole le amintesc după culegerea lui Musaioș:

Peste atenieni furtună cumplită sosi-va.

Din răutatea capilor lor; dar veni-va și o mângâiere:

Aceștia crunt ruina-vor cetatea; dar vina și-o vor ispăși.

NOTE

1 în mitologia greacă, fiul lui Erechtheus, primul rege al Atenei, și al Praxitheei.

1 Cf. LYSIAS, Discours, „Les Belles Lettres”, Coli. Bude”, vol. II, p. 237. Musaioș, poet apollinic, trecea drept unul din cei mai renumiți compozitori de imnuri sacre. Și-a desfășurat activitatea în preajma

altarului de la Eleusis.

Antiope, fiica fluviului Asopos, era o nimfă. Iubită de Zeus, ea a avut doi fii, pe Amphion și pe Zetos. A fost unardin primele slujitoare ale cultului zeiței Demeter la Eleusis, căreia poetul i-a închinat câteva imnuri.

8 Despre Andron din Efes (sec. IV î.e.n?), istoric și genealogist, se știu foarte puține lucruri.

4 După cum indică textul, numele de Eumolpos aparține unor poeți probabil din aceeași familie, dar din generații diferite. Primul, fiu al lui Poseidon, rege trac de obârșie, era considerat drept întemeietorul cultului de la Eleusis și purificator al crimelor săvârșite fără voie.

— Erechtheus, rege legendar al Atenei, s-a angajat într-un război cu locuitorii ținutului Eleusis. Eumolpos, care i-a fost aliat, și-a găsit moartea în această expediție, dar urmașul său i-a continuat opera.

8 Informația, de o deosebită importanță, atestă că unardin temele cosmogonice prezente? în imnurile apolinice era și aceea a unității Universului.

7 Mărturia atestă, alături de Cosmogonii, și prezența unor Titano-machii sau TUanographii în lista subiectelor tratate de poeți orfici și apoi liniei.

Eugamon. originar din Cyrenaica (sec. VI î.e.n.), trece” drept poetul unei mici epopei, intitulată Thesprotes, continuare a subiectului Odiseei.

9 Este posibil ca acest titlu să aparțină unei Thegonii din creația poezilor eleusinici.

10 Personaj legendar, fiul lui Athamas și al lui Ino, văr cu zeul Dionysos.

11 Logograf din Argos, sec. VI î.e.n. A scris trei cărți de Genealogii în care parafrazează Theogonia hesiodică.

12 Muzele „mai vârstnice” sunt socotite a fi cele aparținând regiunii Pieria, din Tracia sudică; cele mai „tinere” sunt Muzele beoțiene, născute în împrejurimile Helikonului, ținutul de baștină al lui Hesiod. Primele sunt legate îndeosebi de mitul lui Orfeu și de cultul dionysiac; celelalte treceau drept slujitoare ale cultului apollinic.

13 Toată această înșirare f de personaje mitologice are drept scop să stabilească filiația și răspândirea misteriiilor Demetrei.

Polykaon, colonizatorul Messeniei (sud-vestul Peloponesului), trece drept cel care a împământenit celebrarea cultului zeiței Demeter în Pelopones. S-ar părea că Musaios a fost invitat să inaugureze evenimentul, prin compunerea unui imn.

14 Filolog erudit din sec. VI î.e.n. S-a bucurat de protecția lui Pei-sistratos și a fiilor acestuia. A colaborat la redactarea epopeilor homerice și a unei culegeri de poeme orfice. I se atribuie și o Titanomachie.

15 Poet. A doua jumătate a sec. VI î.e.n. Chemat la Atena de Hip-patchos, fiul lui Peisistratos, a descoperit introducerea unui oracol apocrif, de către Onomacritos, în colecția de Oracole atribuită lui Musaios. Falsul a stârnit mare vâlvă, dându-i-se importanță politică.

16 Cf. Pausanias VIII, 23. Aceste insule, de natură vulcanică, se scufundau treptat sub apele mării.

17 Porțiune de țarm din Attica, vestită pentru calitatea lutului extras de aici, necesar industriei ceramice.

18 Izocalitate în Chersonesul Tracic (Gallipoli), unde a avut loc înfrângerea suferită de flota ateniană la sfârșitul războiului peloponeziac (405 î.e.n.).

19 Strategi atenieni, acuzați de a fi primit mită din partea lui I/y-sandros, comandantul armatei spartane, învingătorul Atenei în 404 î.e.n.

EPIMENIDES

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Poet și legislator, Epimenides, fiul lui Phaistios sau al lui Dosiadas sau al lui Agesarchos, a fost o personalitate a lumii elene din veacul al VI-lea î.e.n. Născut la Knossos, după alții la Phaistos, în Creta, pe la 600 î.e.n., el s-a făcut cunoscut ca chresmolog care a ținut în jurul lui variate legende, menite să explice darul profetic cu care era înzestrat.

Epimenides a fost un personaj real, consemnat de un fapt istoric verificabil (v. Aristotel, Athenaion politeia I; Plutarh, Solon 12): el a fost chemat de Solon la Atena (c. 596 î.e.n.) spre a purifica orașul bântuit de ciumă.

Epimenides se număra, după unele tradiții, printre cei „șapte înțelepți”, figurând pe listele în care lipsește Periandros.

Tradiția îi atribuie lui Epimenides multe lucrări de mari dimensiuni, cu siguranță apocrife. Astfel, printre titlurile transmise,

sunt câteva poeme în versuri ca: Originea curenților și a corybanților, Theogonia, (c. 5.000 de versuri), Construirea corabiei Argo, Expediția lui Iason în Colchida, în 6500 de versuri, Chresmoi – o culegere de oracole – și Ka-tharmoi, o culegere de cântece de purificare, precum și lucrări în proză: Despre jertfe, Despre constituția cretană. Despre Minos și Rhadamanthys, Despre poeți. Dintre toate aceste lucrări, singură Theogonia poate fi socotită, cu mai multe șanse de adevăr, drept creație a sa.

EPIMENIDES

a) VIAȚA

1. DIOG. LAERT. I, 109 și urm. Epimenides, după câte afirmă Theopompus1 [FGrHist. 115, F, 67, II, 548] și mulți alții, era fiul lui Phaistos, după unii însă al lui Dosiades, iar după alții al lui Agesarchos; ca neam, el era cretan din Knossos, deși, cu părul lung ce-l purta, el se deosebea ca înfățișare de cretani. Trimis odată de tatăl său la câmp după o oaie rătăcită, el se abătu din drum, cam pe la vremea prânzului, și se culcă într-o peșteră2 unde a dormit timp de cincizeci și șapte de ani. Când s-a trezit, el se apucă să caute oaia, socotind că dormise doar puțin. Cum nu o găsi, rătăci pe câmp și, pentru că văzu totul schimbat și turma aparținând unui alt om, se întoarse în cetate foarte nedumerit... (110) din această întâmplare, și-a câștigat renume în lumea greacă, fiind socotit îndrăgit de zei. Chiar pe acea vreme atenienii fuseseră loviți de ciumă și Pythia le poruncise să purifice orașul. Ei au trimis cu acel prilej în Creta o corabie, în frunte cu Nikiasă, fiul lui Nikeratos, cerând ajutorul lui Epimenides. Acesta, venind la Atena în a 46-a olimpiadă [596 – 593 î.e.n.], le purifică atenienilor orașul și puse capăt molierei... (111).

A compus un poem despre Originea curenților și a cory-banților* și o Theogonie, în 5.000 de versuri, precum și Construirea corabiei Argo și Expediția lui Iason în Colchida, în 6500 versuri. (112) A scris și opere în proză: Despre jertfe și Despre constituția cretană; Despre Minos și Rhadamanthys5, în schimb, este un poem de aproximativ 4.000 de versuri. El a întemeiat la Atena un templu al Eumenidelor, după cum susține Lobon din Argos în lucrarea sa Despre poeți [fr. 16 Cron.j. Se mai spune că el pentru prima oară a purificat locuințe și câmpii și a ctitorit temple.

(114) ... După afirmația anumitor autori, cretanii îi aduceau jertfe ca unui zeu, pentru că, susțin ei, el a fost cel mai mare prezicător.

2. Lex. Suda. Epimenides a fost fiul lui Phaistos⁷ sau al lui Dosiades sau al lui Agesarchos și a avut ca mamă pe Blasta; a fost poet cretan din Knossos (despre el circulă zvonul că sufletul îi părăsea trupul cât timp voia ca apoi să reîntre în trup; după ce s-a scurs o bună bucată de timp de la moartea lui, pielea i-a fost împestrițată cu litere)

8. A trăit pe vremea celei de-a 30-a olimpiade [660 – 657 î.e.n.]. A scris în versuri și în proză multe lucrări despre misterii, purificări și oracole cu tâlcul ascuns.

4. PLUTARH, Solon 12. Pe vremea când răscoala atinsese culmea violenței și poporul se răzvrătise, Solon, care pe atunci se bucura de mare faimă, se înfățișă în public împreună cu atenienii de rang nobil și, mai cu rugăminți, mai cu amenințări, i-a convins pe cei declarați „în afara legii” să se prezinte în fața tribunalului... După cât se părea, Bpimenides era o ființă iubită de zei și iscusit în treburile divine, în arta inspirației și a inițierii... Venind la Atena și bucurându-se de prietenia lui Solon, el l-a ajutat pe acesta cu îndemnuri și sfaturi în opera sa legislativă. Căci a simplificat ceremonialul jertfelor și pe cel al doliului, în sensul că pentru ceremoniile de înmormântare a contopit mai multe sacrificii și a înlăturat tot ceea ce era închistat în tradițiile barbare, practicate mai ales de femei. [Urmează B 10].

6 a. APULEIUS, Apologia 27. Celor care se preocupă cu mai multă curiozitate de rolul providenței în lume și îi cinstesc cu mai multă stăruință pe zei, în chip obișnuit li se spune „magi”, de parcă ei înșiși ar ști să înfăptuiască cele ce știu că se petrec; așa au fost odinioară Bpimenides, Orfeu, Pythagoras și Ostone» 9; tot așa, puse sub semnul îndoielii au fost și purificările lui Empedocles...

b) FRAGMENTE

THEOGONIA SAU ORACOLE. ISTORIA CRETEI

2. AEI/LAN., Denat. anim. XII, 7. Cu toate acestea, se spune că leul din Nemea ar fi căzut din Lună. Căci așa grăiesc versurile lui Bpimenides:

Și eu sunt de-obârșie tot din Luna cu plete bogate care, puternic cutremurându-se, iasma de leu Azvârlit-a. Cu sprijinul Herei, stăpâna, fiara-n Nemea pieri, sugrumată prin a lui Herakles forță Divină.

HERODOROS, la TATIANOS, 28. Cum să nu fie o prostie să te încrezi în cărțile lui Herodoros despre legenda lui Herakles, care pretindea că Luna ar fi prăvălit de pe suprafața ei pe pământ Leul ucis de Herakles.

5. DAMASC. 124, 1, 320, 17 R [Eudemos f r. 117] Epimeni des postulează două elemente primordiale, Aerul și

Noapte a10...; din acestea s-a născut Tartarul, e un al treilea principiu, după câte cred eu, fiind un ameste alcătuit din celelalte două; din acesta s-au născut cei de

Titani (denumind astfel componenta de mijloc, car este cognoscibilă, deoarece amândouă aceste părți „trag și spre înălțime și spre cealaltă extremitate), de care prin unirea unuia cu celălalt se naște un ou... de und iarăși, provine o altă generație11. PHliv ODBM, De pietai

47 a, 2, p. 19. În versurile atribuite lui Bpimenides, di

A e r și din Noapte s-au alcătuit toate, așa cum mărtursește și Homer când spune că Oceanul și Tethys au da naștere zeilor [Iliada XIV, 201]. Unealt> [poet] consider drept tată și mamă a zeilor pe Kronos și pe Rhea, îi după părerea altora, pe Zeus și pe Hera.

6. PATJSANIAS VIII, 18, 2. Epimenides din Creta consideră la rândul lui Styx-u112 o fiică a Oceanului.

8. PHILODEM, De pietate 61 b, l, p. 46 G. Unii, cum ar fi Eschil în Prometeu (vezi 351 și urm.) și Acusilaos [9 B 7] și Epimenides și mulți <alții> spun că Typhon13 s-ar fi ridicat împotriva domniei lui Zeus.

10. PLUTARH, Solon 12 [despre Epimenides]. Cel mai de seamă lucru pe care l-a săvârșit a fost acela că prin celebrarea ceremoniilor de inițiere și prin anumite slujbe de ispășire, de purificare, cât și prin anumite ctitorii, [Epimenides] a readus cetatea pe calea dreptății și a buneii înțelegeri.

11.

— De def. or ac. l, p. 409 E. Se povestește că niște vulturi sau niște lebede... purtați de la extremitățile pământului spre mijlocul lui, ar fi căzut în unul și același loc de la Pytho, în preajma așa-numitului-buric (al pământului) 14. Mai târziu, cu scurgerea vremii, se spune că Epimenides din Phaistos, a dovedit cât de greșit este acest mit cu privire la zeu și, după ce a primit un oracol neclar și ambiguu, ar fi spus:

Nu-i niciun buric la mijlocul gliei nici al mării. Dacă există totuși vreunul, doar zeii-l cunosc, dar Neștiut e de oameni.

Fragment apocrif târziu

26. LAURENTIUS LYDUS, De mens. IV, 17. Adepții lui Epimenides au inventat mitul că Dioscurii au fost bărbat și femeie, pe

unul numindu-l „veac veșnic” întocmai unei monade, iar pe celălalt, „natură”, întocmai unei dyade¹⁶. Într-adevăr, din monadă și dyadă s-a dezvoltat orice număr dător de viață și de suflet.

NOTE

1 Istoric grec din sec. IV î.e.n. Opera sa, Hellenika (Istoria Greciei), continuă Războiul Peloponeziac al lui Tucidide. Azi nu se păstrează din ea decât fragmente.

2 Peștera se afla în muntele Ida din Creta.

8 Anacronism. Nikias, strateg și om politic atenian, făuritorul păcii din timpul războiului peloponeziac (421 î.e.n.), nu poate fi solul trimis în Creta după Epimenides (c. 600 Len.). G. Huxley, Nikias and the plague, „Greek, Roman and Byzantine Studies”, Durham, X, 1969, p. 235 – 239, sugerează că acest Nikias a plecat în Creta trimis anume să aducă colecția de oracole redactate de Epimenides, foarte apreciate pe atunci când ciuma era considerată o calamitate trimisă de Apollon. Relatarea contopește evenimente petrecute la distanță de peste un secol.

— Divinități secundare cretane. Despre cureți exista credința că ei l-au apărut pe Zeus, ascuns în Creta de mama sa, spre a nu fi devorat de Kronos. Dansând și lovindu-și puternic scuturile, curenții acopereau țițelele copilului divin (M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, vol. I, München, Beck, 1955, p. 322). Corybanții, divinități legate de cultul Cybelei din Prigia, au fost cu vremea asimilați curenților.

8 Personaje legendare cu funcția de judecători în Infern. Deși citată ca fiind o lucrare în proză, Despre Minos și Rhadamanthys pare să fi fost totuși un poem în versuri. Vezi A. Prenkian, Note și Comentarii la Diogenes I/aertios, op. cit., p. 534.

8 Scriitor din repoca postalexandrină, autorul unei lucrări intitulată Despre Poeți.

7 Acest nume legendar evocă obârșia lui Epimenides din partea sudici a insulei Creta, unde se afla așezat marele centru urban Phaistos.

NOTE LA EPIMENIDES

1 Informația că Upimenides ar fi avut trupul tatuat pare stranie, deoarece tatuajul nu intra în practicile grecești.

1 Personaj necunoscut. Este totuși menționat de Apuleius, în Apologia 27 în calitate de mag. Pacea probabil parte din aceeași

pleiadă de scriitori de oracole ca și Bpimenides.

18 De remarcat că principiile pare stau la baza concepției cosmogonice a lui Bpimenides sunt de natură materială, aerul, întocmai ca la Anaxi-menes și un mediu de lumină, care amintește de o influență hesiodică (vezi Theogonia 123).

11 După unele opinii, o schemă ca aceasta aparține unei epoci foarte târzii (elenistică?) și nu poate fi suită până în secolul VI î.e.n.

11 în Theogonia hesiodică, Styx-ul este considerată drept cea mai vârstnică fiică a Oceanului și a zeiței Tethys.

18 Typhon, personaj mitologic monstruos, ultimul fiu al Geei și al Tartarului. Brațele lui întinse atingeau răsăritul și apusul, în loc de degete avea capete de șerpi iar de la brâu în jos era înfășurat cu vipere. Când zeii l-au văzut atacând Olimpul, de teamă au fugit și s-au ascuns în Egipt. Numai Zeus, ajutat de Atena, i-a opus rezistență, doborându-l prin puterea fulgerului, după care l-a acoperit cu muntele Btna din Sicilia.

14 Unde a fost întemeiat oracolul de la Delfi. Vezi Strabon IX, 3, 6.

15 Unitate compusă din două părți sau două elemente. Din oul Iredei fecundat de Zeus s-au născut, de fapt, două perechi de gemeni. Castor și Pollux, Elena și Clytemnestra, spune legenda.

PHEREKYDES DIN & SYROS NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Pherekydes din Syros a trăit în sec. al VI-lea și nu trebuie confundat cu genealogistul atenian din sec. al V-lea. Unii îl consideră contemporan cu cei „șapte înțelepți” (s-a născut în timpul regelui lydian Alyattes și a murit în jurul celei de-a 45-a olimpiade: 600 – 597 î.e.n.); alții îl fac contemporan cu Cyrus, către a 59-a olimpiadă; o altă ipoteză îl prezintă ca trăind pe vremea lui Anaximandros (G. S. Kirk și J.E. Raven, PPH). Toate acestea concordă totuși cu tradiția că ar fi fost îngropat de discipolul său, Pythagoras.

Pherekydes pare să fi propagat cel dintâi în Grecia învățătura despre metempsihoză și tot el se crede că a descoperit arta geometriei, ceea ce n-ar fi surprinzător pentru un fdascăl al lui Pythagoras.

Din opera sa, intitulată Heptamychos Clșii: – T: a. \i. uyoŧ) sau Theogonia, n-au rămas decât fragmente păstrate în câteva citate.

Bun cunoscător al operei lui Hesiod, Pherekydes din Syros, potrivit unor știri antice, ar fi cunoscut și studiat și doctrina lui Thales. Lui i se atribuie încercarea de a face o apropiere între Hesiod și Thales.

la Heptamychos, titlu traducibil prin „Genunea cu șapte abisuri” recunoaște existența a șapte zone cosmice, eventual identificabile cu marile divinități ale Olimpului.

PHEREKYDES DIN SYROS

a) VIAȚA ȘI OPERA

1. DIOG. Z, ASTR. I, 116 și urm. Pherekydes din Syros, fiul lui Babys, după cum spune Alexandros în Succesiunea filosofilor, a fost elevul lui Pittacos [fr. 139 FHG III, 240]. Theopompos [FGrHist. 115, F, 71, II, 550] spune că acesta a scris cel dintâi despre natură și zei. Se relatează multe lucruri minunate despre el; între altele că, plimbându-se pe țărmul insulei Samos și văzând o corabie ce plutea sub un vânt prielnic, ar fi zis că nu peste mult timp se va scufunda; și într-adevăr, aceasta s-a și scufundat chiar sub ochii lui; de asemenea, bând apa scoasă dintr-o fântână a prezis că peste două zile va avea loc un cutremur și așa a și fost.

Se păstrează o carte de la Syrian care consemnează astfel din ce provine începutul [lumii]: Zas1 și Chronos... [BI]; s-a păstrat și cadranul solar din insula Syros [cf. Sckol. la Odiseea XV, 404].

Urmează epigrama lui Diogenes.

(121) A trăit în timpul celei de a 59-a olimpiade.

2. Lex. Suda. Pherekydes syrianul (se află o insulă în Ciclade, Syra, vecină cu Delos) fiul lui Babys. S-a născut în timpul regelui Alyattes al lydienilor, încât este contemporan cu cei șapte? înțelepți și a fost plasat în jurul celei de a 45-a olimpiade [600 – 597 î.e.n.]. Se spune că Pythago-ras a fost instruit de acesta, dar că Pherekydes nu a avut niciun profesor, ci s-a străduit să se instruiască singur, deținând cărțile apocrife ale fenicienilor2... Se mai spune că tot el a introdus cel dintâi teoria cu privire la metempsihoză. Pherekydes a rivalizat prin învățătura sa, cu Thales. I/ucrarea care a notat toate acestea <se numește> Hep-tamychos (Genunea cu șapte abisuri) 5 sau Theokrasia (Amestecul neamurilor de zei) sau Theogonia. Există și o Teologie în 10[?] cărți4, care tratează despre nașterea și succesiunea zeilor.

5. [10 Kern]. CICERO, Tuse. I, 16, 38. Așadar, cred într-adevăr că și alții au spus acest lucru timp de atâtea veacuri, dar ceea ce s-a transmis prin tradiție literară și anume că sufletele oamenilor sunt veșnice, a spus-o prima oară Pherekydes din Syros, [Pherekydes] cel vechi, de bună seamă, căci a trăit pe când domnea purtătorul aceluiași nume ca al meu [Servius Tullius, 578 – 535 î.e.n.]. APONIUS, la

Cântarea cântărilor [ed. Bottino și Martini, Roma, 1843], V, p. 95 și urm. la Cant. 3, 5. În cartea precedentă am specificat că prin „depunerea de jurământ pe căprioare și pe cerbi, fiice ale Ierusalimului” se înțelege întruchiparea învățăturilor filosofice ale lui Thales și Pherekydes... Pherekydes era încredințat că avem un spirit celest și un al doilea plămădit din semințe telurice, într-adevăr, a descris înaintea tuturor natura și originea zeilor. Știut este că această lucrare are mare importanță pentru religia noastră, de vreme ce recunoaște că zeii s-au născut în mod rușinos, au dus o viață și mai rușinoasă încă și că cei pe care idolatrul îi considera zei au murit în chipul cel mai infamant.

7. ARISTOTEL, *Metaph.* XIII, 4, 1091 b 8. Când unii dintre acești teologi au început să se influențeze reciproc și să nu le mai redea pe toate în chip mitic, ca Pherekydes, de pildă, s-au găsit și alții care să considere că primul creator [adică Zeus] este supremul Bine, așa cum cred Magii. 7 a. PLOTIN V, I, 9. Astfel, unii dintre cei vechi, foarte apropiați de ucenicii lui Pythagoras și unii din cei de după acesta, cât și discipolii lui Pherekydes, aveau intense preocupări despre această natură (înțeleasă ca Unul etern și cognoscibil).

8. DAMASCIUS, de principiis 124 B [I, 321 R. din Eude-mos, fr. 117]. Pherekydes din Syros e spune că, Zas, Chronos și Chthonia sunt dintotdeauna primele trei principii;... că Chronos a făcut din propria-i sămânță focul, mișcarea aerului și apa⁵... din care, despărțite în cinci abisuri, s-a constituit o generație întinsă de zei, numită „generația celor cinci abisuri”, ceea ce poate însemna același lucru cu „pentacosmosul”. Cf. B 1.

9. PROBUS, ad Verg, Buc. 6, 31. De aceeași părere este și Pherekydes, dar propune elemente diferite; el spune: Zas și Chthonia și Cronos, înțelegând focul, pământul și timpul¹⁶. Eterul este cel ce stăpânește, pământul, cel ce este stăpânit, iar timpul, cel în care își găsește rânduiala orice parte a lumii. HERMIAS, *Irrisio gentilium philosophorum* 12 (D. 654). Pherekydes spune că principiile sunt Zas și Chthonia și Cronos: Zas este văzduhul, Chthonia pământul, Cronos este timpul; văzduhul este cel ce acționează, pământul, cel ce suportă acțiunea, iar timpul elementul în care se desfășoară toate cele câte se petrec. IOANNES I/YDUS, de mensibus IV, 3. Soarele însuși [este Zeus], după Pherekydes.

10. SEXTIJS EMPIRICUS, Pyrrhon. Hyp. III, 30. Pherekydes din

Syros spune că pământul este principiul tuturor lucrurilor.

11. MAXIMOS DIN TYR X, p. 174 Reiske. Dar examinează cu grijă și creația filosofului din Syros, și pe Zas și pe Chthonia și de asemenea pe Eros, și nașterea lui Ophioneus⁷ și lupta zeilor [B 4] și „p o în u l „8 și „pe p l o's” – u 19 [B 2].

b) FRAGMENTE

1 [I Kern, de Orphei ceti. theogon. p. 84]. DIOG. LAERT. I, 119. Zas și Chronos și Chthonia existau dintotdeauna: dar Chthoniei i s-a dat numele FyJ (Ce) de vreme ce Zas i-a dat acesteia în dar pământul. Cf. HERODIAN II, p. 6, 15.

Căci e și Aiț și ZTJV și ATJV și Zala Pherekydes, după inflexiunea proprie. Cf. A 8.

1 a. ACHIȚI... Isagoge (în Arați Phaen.) 3 (31, 28 Maass). Dar Thales din Milet și Pherekydes din Syros consideră principiul tuturor lucrurilor apa, pe care Pherekydes o numește și Xdco? (Chaos), luând aceasta, după cum se pare, de la Hesiod, care spune [Theog. 116]: „Într-adevăr, Chaosul s-a născut cel dintâi”.

2 [4]. GRENFEU.

— HTJNT, Greek Papyr. Seria II, n. 11, p. 23. „Pentru el...10, un peplos”. CLEMENT, Stromat. VI, 9 (II, 428, 19 St.). De asemenea, Homer, pomenind despre scutul făcut de Hefaistos [spune]: „pe fața scutului a făurit pământul, apoi cerul și marea, a înfățișat în continuare uriașa putere a fluviului Okeanos” [Iliada XVIII, 483, 607]; Pherekydes din Syros spune: „Construiesc... lăcașuri”. VI, 53 (II, 549, 4) din Isidoros: [ca oamenii] să învețe ce este stejarul înaripat și mantia brodată („peplos”-ul) de pe acesta¹¹, toate câte le-a spus Pherekydes despre divinități, prezentându-le în mod alegoric, preluând o atare concepție de la precizarea lui Cham¹².

col. 1... Bi construiesc pentru acesta [Zas] lăcașuri multe și mari. După ce le-au terminat pe toate și au adus lucrurile necesare în locuință și slujitori și slujitoare și toate celelalte câte trebuie, când toate sunt gata, fac căsătoria¹³. Dar, când sosi a treia zi de nuntă, Zas face o mantie mare și frumoasă și brodează pe ea imaginea Gaiei și a lui Ogenos și lăcașurile lui Ogenos¹⁴... (Și Zas așa vorbi către Chthonia)

col. 2. Vrând ca a ta să fie nunta, prin aceasta te cinstesc. Tu, fă-mi bună primire și unește-te prin căsătorie cu mine”. Se spune că atunci pentru prima oară s-au instituit acele daruri care se dau

logodnicei în ziua în care își descoperă chipu¹¹⁵; din aceasta s-a făcut un obicei și pentru zei și pentru oameni. Logodnica, primind cu bunăvoință mantia, îi răspunde...

3 [2]. PROCLOS, la PLATON, în T im. 32 C; II, 54, 28 Diehl. Pherekydes spunea ca Zeus, având de gând să creeze lumea, s-a preschimbat în Eros, deoarece a condus Universul, după ce l-a constituit din lucruri contrare, spre armonie și înțelegere și a implantat în toate aceași năzuință precum și unitatea care străbate pretutindeni.

4 [3]. ORIGENES, Contra Celsum VI, 42 [II, 111, 13 K.; din Celsus]. Pherekydes, născut cu mult mai înainte decât Heraclit, povestește că o armată a fost opusă altei armate și că a fost numit conducător al uneia C r o n o's, iar al celeilalte, Ophioneus. Istorisește provocările la luptă și luptele propriu-zise și că au încheiat o convenție, conform căreia aceia din ei care aveau să cadă în o g e n o's, să se considere învinși, iar ceilalți, care i-ar fi prăvălit și ieșit victorioși, să ia în stăpânire Cerul. Pherekydes spune că de această hotărâre țin misteriiile privitoare la Titanii și la Giganții care, după cât se povestește, au luptat cu zeii, precum, și misteriiile de la egipteni, referitoare la Typhon și Horos și Osiris. PHILON DIN BYBI/5S, Sanchuniath. [EUSEB./ P.E. I, 10, 50]. Luând de la fenicieni tradiția, Pherekydes în istoriile sale despre zei povestește despre zeul numit de el Ophioneus și despre o p hion i zi.

5 [6]. ORIGENES, Contra Celsum VI, 42 [II, 112, 20 K.]. Comentând epopeile homerice [Iliada I, 590; Iliada XV, 18], [Celsus] spune că vorbele lui Jupiter adresate Herei reprezintă cuvântul zeului către materie; că aceste cuvinte către materie sunt enigmatice, anume că zeul a adunat-o la un loc și a înfrumusețat-o modelând-o după anumite rânduieli, deși se afla de la început într-o cumplită neorânduială și că pe demonii din jurul ei, câți erau nesupuși, pedepsindu-i, i-a prăvălit pe tărâmul acesta. Arată că Pherekydes, având astfel în minte versurile lui Homer, ar fi spus: „sub acest tărâm se află ținutul Tartarului; pe acesta îl păzesc fiicele lui Boreas (vântul nordic), Harpiile și Thyella (Furtuna) 16; acolo îl alungă Zeus pe oricare dintre zeii care nu s-ar arăta supus”.

6 [5]. PORPHYR., de antr. Nymph. 31. Pherekydes din Syros vorbește despre abisuri și gropi și peșteri și u și p o r ți și prin aceasta face aluzie la originea și la viața de după moarte a sufletelor...

PROCLOS la Pluton, în Tim. 29 A; I, 333, 28 D. Cei vechi numesc lumea peșteră [cf. și 31 B 120] și închisoare [44 B 15] și grotă...

7 [O]. PSEUDOGAL., [adică PORPHYR.], ad Gaurum, ed. Kalbfl. [Abh. Beri. Ak. 1895] 34, 26. Și de aici Numenios în mare măsură cât și interpretii doctrinei lui Pythagoras acceptă prin tradiție existența râului numit de Platon [Rep. X, 621 Al Ameles, de către Hesiod și orfici Styx, iar de către Pherekydes, răspândirea seminței. 8 [9]. Schol. APOLL. RHOD. I, 645 Pherekydes spune că Aithalides primise de la Hermes darul ca sufletul său să fie când în Hades când în ținuturile de deasupra pământului.

NOTE

1 Zas: numele unei puteri din triada Zas (Zes), Chthonia și Chronos. Vezi în continuare B 1. După opinia lui G.S. Kirk (PPH. p. 55), divinitatea aparținând acestei triade nu are nicio contingentă cu Zeus, deși legendele mitologice despre Zas, de proveniență orfică, sunt uneori calchiate după legendele privitoare la perechea Zeus-Hera.

2 Aluzie la cosmogonia atribuită de Philon din Byblos (la Eusebios, Pânep. Evang. I, 10) fenicianului Sanchuniathon, care ar fi trăit înaintea lui Homer, chiar înainte de războiul troian. Descoperirile arheologice de la Ras-Shamra (Syria), unde s-a găsit o bibliotecă cu tăblițe de lut, par să confirme existența unor poeme cosmologice de tipul aceluia atribuit lui Sanchuniathon. P. Walcot, Hesiod and the Near East, ed. cit., p. 17 – 18; 132.

— Această peșteră, cu ramificații adânci (mychoi), este o imagine a Universului, curentă în Theogoniile orfice. Are fie cinci prăpăstii și atunci se numește Pentemychos, fie șapte, Heptamychos. Vezi în continuare A 8. Nu se știe dacă aceste întinderi lipsite de lumină reprezintă totodată și spațiile în care s-au alcătuit elementele lumii materiale. Așa cum rezultă din „consemnările lui Damascius (sec. V e.n.), ele erau în orice caz locul de baștină al generațiilor de zei (A 8).

4 După părerea lui G.S. Kirk (PPH. p. 50), aici ar fi pomenită nu o lucrare a lui Pherekydes din Syros, ci o scriere a biografului atenian, purtător al aceluiași nume.

6 Acest text, deosebit de însemnat pentru ilustrarea contingenței dintre gândirea lui Pherekydes și textele orfice, dovedește orientarea filosofului spre tezele milezienilor despre elementele primordiale și materialitatea lumii. Evident, Pherekydes nu s-a putut desprinde de elementele mitice care abundă în theogoniile

hesiodice și orfice, dar esențială este teza sa despre geneza principalelor aspecte ale lumii materiale din sămânța lui Chronos. Asupra acestui aspect al trinității, Zas, Chronos, Chthonia, s-au făcut numeroase speculații. După cât se crede, componentele trinității reprezintă zone ale Universului, considerat în înălțime și în adâncime. Vezi H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie der Griechen*, ed. cit., p. 280 și urm.; Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensie grecque*, Paris, P.U.F., 1969, p. 111 și Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, ed. II, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, p. 131.

6 în acest text latin, Chronos, transcris Cronos, este tradus prin cuvântul tempus. ceea ce constituie o confuzie, care a dat naștere la multe comentarii eronate, după cum rezultă chiar din textul următor, ce aparține lui Hermias, un comentator târziu al scrierilor platoniciene (sec. V e.n.).

7 Ophioneus, monstru cu înfățișare de reptilă, corespunde, oarecum, lui Typhoeus din Theogonia hesiodică, v. 820 și urm.

8 în limba greacă TO Sivăpov, imaginea unui trunchi de pom tăiat, care plutește liber în spațiu, semnificând forma pământului. Vezi mai departe B 2.

9 Peplos: „văl”, semnificând bolta cerului. Vezi B 2.

10 Adică pentru Zas.

11 Ca și trunchiul de pom tăiat, împodobit cu aripi, „peplos”-ul este o imagine-semn, aparținând tezaurului imagistic orfic despre înfățișarea pământului. Mantia ce-l acoperă”, peplos”-ul, simbolizează cerul înstelat, pe care „flutură” norii.

12 Cham, fiul lui Noe? Zoroastru? G.S. Kirk – J.B. Raven, PPH. p. 65, nota 2.

13 între Zas și Chthonia, care poartă și numele de Gea sau Hera. Ibidem, p. 61.

14 Pentru Ogenos (Oceanul), cf. akkad. Uginna = „cerc”. Ibidem, p. 62.

16 Ritualul dezvăluirii feței (anakalypteria) în timpul ceremoniei sacre a căsătoriei marchează o transformare, o trecere de la o stare la alta. Acest ritual era de rigoare în misteriile eleusine când seâdezvăluia capul zeiței Demeter, echivalată cu Chthonia din trinitatea orfică.

16 Cf. Theogonia, fr. 1 și nota 1.

LIRICI AI SECOLULUI VII

TYRTAIOS NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Poet elegiac (sec. VII î.e.n.). Sosind la Sparta din Asia Mică (Milet?) unde înflorise elegia patriotică și politică, Tyrtaios a devenit purtătorul de cuvânt al guvernământului spartan. Primele două fragmente pe care le redăm mai jos aparțin unei mari elegii intitulată Eunomia (Buna rânduire).

Fr. 1 însuși Cronidul, soț al Herei cu mândră cunună, a dăruit acest oraș Heraklizilor¹. Părăsind împreună cu ei Brineou¹² înzăpezit, sosit-am noi în larga insulă a lui Pelops.

Fr. 2 Diehl

Fr. 2

Căci astfel a dat un oracol Apollon, stăpânul cu arc de argint, departe țințașul cu plete de aur, vorbind din sanctuarul cel îmbelșugat³: „strânși la Sfat⁴, țara s-o cârmuiești basileii⁵, prea cinstiți de zei, și venerabilii bătrâni. Cât privește pe oamenii din popor⁶, să facă la fel, ascultând de legiurile drepte⁷. Să grăiască numai vorbe frumoase și să săvârșească numai lucruri drepte, să nu uneltească

87

Îndrăzneți! Sunteți doar neamul neînfrântului Herakles, Zeus nemicând nu și-a plecat grumazul.

Fr. 8 Diehl, 1 – 2

ceva rău împotriva acestei cetăți. Victoria și puterea vor urma atunci mulțimea poporului”. Iată ce-a dezvăluit Phoibos cetății despre ceea ce [întrebase I, ycurg].

Fr. 3 a Diehl.¹

Fr. 3

Frânți de poveri⁸ ca măgarii sub greul desagilor, iată-i Prinși de porunci care dor; poartă-n spre aprigi stăpâni o jumătate din rodul cu care îi bucură glia.

Fr. 5 Diehl

(trad. Simina Naica)

Fr. 4

FRAGMENTE

Fr. 5

Niciodată bunul renume nu-i pierde⁸. Neuitat îi este numele. Deși se află sub pământ, a devenit nemuritor. Pe acel care fără dezmințire se distinge în luptă și se bate vitejește pentru patrie și ne-am fi

nimicește impetuosul Ares. Dar dacă îi este hărăzit să scape de crudul destin al morții, învingător, are parte de gloria războinică. Toți îl cinstesc, deopotrivă tineri și bătrâni.

NOTK

1 Urmașii lui Herakles, deveniți regi ai Spartei, după ce au coborât în Pelopones venind din nordul golfului Corinth, înstăpânirea lor asupra văii fluviului Eurotas este cunoscută sub numele de „întoarcerea Heraklizilor”.

2 Ținut în Dorida, de unde coborâseră Heraklizii. Mitul se referă la perioada invaziei triburilor grecești din nord-vest spre Pelopones.

3 Sanctuarul de la Delfi.

4 în limba greacă poo Xi, „sfatul bătrânilor”, prezidat de „regi”.

6 Regii Spartei aparțineau unor ramuri diferite, Heraklizii și Eury-pontizii; ei guvernau alternativ, deținând numai comanda militară.

* în text: Sforăi devăpșt, „cetățeni”, membri ai Demos-ului (Adunarea Poporului).

7 în gr. ei & eloi v) tpat. Vezi Pausanias IV, 6 – 5 și Plutarh, Lycurg VI, 7.

8 Este vorba despre messenienii cucerți de spartani în a doua jumătate a sec. VII î.e.n., după lupte care au durat 20 de ani. Vezi Pausanias IV, 14, 5.

Aceluia care își dă viața pentru patrie.

ALKMAN NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Alkman din Sardes, sec. VII î.e.n., poet liric coral, chemat la Sparta ca instructor de coruri. Opera sa lirică cuprinde o mare varietate a speciilor cântecului coral: parthenia, imnuri, hyporcheme ș.a. În volumul XXIV din seria papirusurilor de la Oxyrhynchus, sub nr. 2390 a fost publicat un fragment dintr-un comentariu alexandrin* la opera lui Alkman care ne aduce știrea despre existența unui poem cosmogonic scris de poet. Deoarece schema devenirii lumii materiale imaginată la Alkman diferă de cea propusă de Hesiod în Theogonia, informațiile comentatorului alexandrin despre acest poem sunt de cea mai mare”; însemnătate.

Cea căreia Alkman îi acorda un rol primordial în orânduirea lumii era Tethys (apa sărată). Poetul introduce ideea existenței veșnice a materiei, pe care demiurgul Tethys nu o creează, ci doar o rânduiește. Din comentariul publicat în volumul mai sus menționat nu

reiese însă dacă poetul identifica pe Tethys cu materia primordială sub formă lichidă, devenind astfel un precursor al concepției lui Thales; este sigur însă că îi atribuia Logos-ul după care a orânduit materia.

Fr.!

Col. II, r. „În acest poem Alkman se ocupă de cosmogonie”;

Col. III, r. 3: „Tekmor1 <provine> din Poros2;

— Cunoscut nouă din ampla prezentare făcută de D.L. Page în „Classical Review”, 1959, 2.

Col. III, r. 6: „Pe Poros, din elementul primordial [arche]3, care deschide calea devenirii [porimos]”.

Col. III, r. 14: „Poros este întocmai unui element primordial”;

Col. III, r. 16 – 17: „[Poros și Tekmor] sunt începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor”; Col. III, r. 21: „al treilea este Skotos” 5

Acestea, sunt citatele comentatorului din poemul alkmanic. În rest, papyrusul cuprinde considerațiile exegetului, asupra, poemului, făcute în spirit peripatetic.

Fr. 2

[Mulțumirea], sora JEA – unomieii6 și a lui Peitho7, fiică a Promatheiei8.

Fr. 44 Diehl

NOTE

1 Tekmor: „demarcație”, „limită”, „bornă”, în schema imaginată de Alkman apare ca o forță delimitativă, al cărei rol echivalează cu cel al „opririi” în devenirea lucrărilor.

2 Poros: „mijlocul de acțiune”, „planul” după care lucrează demiurgul (în speță, Tethys).

3 Comentatorul nu precizează care este natura acestui element.

— Porimos, adjectiv, care formează o sintagmă cu arche.

5 Shotos: Obscuritatea din procesul devenirii. Textul deteriorat nu permite să se înțeleagă ce rol cosmogonic avea obscuritatea.

6 Eunomia: Bună orânduire în stat, abstracție personificată.

7 Peitho: Persuasiunea.

— Promatheia: Prevederea. Toți acești termeni aparțin vocabularului politic grec” din secolele VII-VI î.e.n. Bi reprezintă pietrele unghiulare din sistemul de propagandă politică spartană care încerca să potolească spiritele nemulțumite „care pretindeau reforme economice și politice. Vezi nota 7 la Tyrtaios.

ARCHIV OCHOS NOTĂ INTRODUCIVĂ

Originar din insula Páros, Archilochos trece drept cel mai de seamă iambograf al antichității grecești. Din opera sa au rămas fragmente răzlețe și mutilate. A scris atât elegii cât și versuri iambice, din care redăm câteva fragmente.

Fr.!

I, ancea-mi dă pâinea... tot lancea-mi îmbie și vinul de Ismar

Pe care-l sorb răzimat iarăși de sulita mea.

Fr. 2 Diehl

Fr. 2

Averea, aurul lui Gyges¹ nu le caut.

Nici n-am să-mi prind îndemn vreodată să-l întrec.

Invidie zeii nu-mi stârnesc și nici tiran

N-aș vrea s-ajung. De-ar sta departe-așa un gând!

Fr. 22 Diehl

Fr. 3

Toate lasă-le în seama zeilor, căci deseori

Ei îi saltă din țărâna neagră pe cei năruiți în urgie, dar și-i surpă pe toți câți și-au prins temei? i-i reped de-a rostogolul. Se deschide-atunci doar chin. Toți cu mintea rătăcită, pribegesc să-nchege-un rost.

Fr. 58 Diehl

(trad. Simina Noica)

Fr. 4

Toate cele de care au trebuință oamenii sunt rod al strădaniei și al muncii lor

Fr. 14 Diehl

NOTĂ

Rege al I, ydiei (c. 687 – 652 î.e.n.), vestit pentru marile lui bogății „Aurul lui Gyges” semnifică în acest poem „aurul deținut de tirani”.

MIMNBROS NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Minunermos din Colofon, sfârșitul sec. al V î.e.n., s-a făcut cunoscut ca autor de elegii, scrise în dialect ionic, majoritatea grupate într-o „carte” intitulată Nannb, numele unei celebre flautiste a timpului. Fragmentul pe care-l reproducem este o exphrasis, descriere a unui obiect de artă, și aparține acestei culegeri. Este vorba de o lucrare de mare finețe, operă a lui Hefaitos (ATHENAIOS,

Deipnosophistare XI, 470 a), reprezentând „cupa” de aur în care Soarele străbate zilnic cerul, în fond, tema este inspirată de teoria conform căreia Soarele înconjură Pământul, scufundându-se și răsărind din apele Oceanului:

„Soarele trudește toată ziua, fără să știe vreodată ce-i odihna, nici el, nici caii lui. De îndată ce Eos¹

cu degete trandafirii, părăsind Oceanul, se înalță pe cer, încântătoarea cupă care a ieșit din mâinile lui Hefaitos, făurită din aur, îl poartă adormit. Tăind valul, pe creste înspumate, cu ramele întinse, el lasă în urmă ținutul Hesperidelor. Se îndreaptă spre ținutul etiopienilor², acolo se odihnesc car și cai, pân’ce sosește matinala Boș. Atunci numai fiul lui

Hyperion³ se urcă în carul său.

Fr. 10 Diehl

NOTE LA MINUNERMOS

NOTE

1 Aurora. Cf. Iliada VII, 421 – 423, o imagine asemănătoare: Soarele iese din Ocean și se înalță pe cer.

2 Drumul de noapte al Soarelui începe la vest din ținutul Hesperidelor, fiice ale Noptii, străbate Oceanul ce înconjură Pământul și se încheie undeva pe coasta de răsărit a Africii, unde se presupunea că locuiau etiopienii. Vezi Stesichoros, fr. 6 Dielil.

3 Titan, fiu al lui Uranos și al Gaiei. Hyperion și Theia dau naștere lui Helios, Selenei și Eos.

ZBMONIDBS DIN AMORGOS NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Contemporan cu Archilochos. Născut la Samos, Semonides a fost nevoit din cauza luptelor politice să se refugieze la Amorgos (a doua jumătate a sec. VII î.e.n.). A scris, de preferință, poeme iambice, pe UE ton pesimist. Dintre fragmentele rămase, cel mai cunoscut este o satiră împotriva femeilor. Redăm, mai jos un fragment care, după model archi-lochic, începe printr-o apostrofă:

Copile, Zeus tunătorul ține-n mâini Sorocul lumii și o cârmuie cum vrea. Iar oamenii sunt fără minte. Bfemerii, Trăiesc aidoma jivinelor. Nu știu Ce împlinire va da zeul sorții lor. Speranța și încrederea-i hrănesc, De câte ori își face loc un gând smintit. Adastă ziua unii, alții tâlcul plin care se deapănă din ani; și cred cu toți că anul nou le-aduce doar belșug. Dar înainte de-a-și vedea visul întreg, I-ajunge, hâdă, bătrânețea și se sting Răpuși de-o boală blestemată¹.

Fr. 1 Diehl, 1 – 11 (trad. Simina Noica)

NOTĂ

1 Acest poem dezvăluie o concepție sumbră despre viață. Zeus este acela care hotărăște soarta tuturor. Oamenii însă trăiesc neștiutori față de ce le este hărăzit.

TERPANDROS NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din Hethymna, insula Lesbos, Terpanndros face parte din pleiada acelor muzicieni vevstiți care au pris bazele citharodiei în Grecia veche. Invitat la Sparta să contribuie prin cântecele sale la înflăcărarea celor descurajați în lungile războaie cu Messenia (sec. VII î.e.n.), Terpanndros a întemeiat aici o școală muzicală de mare prestigiu.

Fr.!

DIODOR VIII, 28. Citharedul Terpanndros era de neam din Methymna. Atunci când în I/acedemona au izbucnit războaie, un oracol a prezis că pacea se va instaura din nou numai când locuitorii vor asculta muzica citharei lui Terpanndros. Și într-adevăr, melodiile lui Terpanndros, care se acompania singur cu iscusință la cithară, a readus buna înțelegere.

Fr, 2

Acum înflorește și vârful lăncii purtate de tineri
Și sunetul dulce de cântec, dreptatea de toți respectată.
Nedezmințit ajutor în bunele înfăptuiri.

Fr. 6 Bergk

CEI „ȘAPTE ÎNȚELEPȚI”.

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Odată cu procesul de constituire a statului grec, în multe cetăți se afirmă personalități de seamă, ilustre prin activitatea lor, oameni de stat, legislatori, oameni de cultură. Faptele și scrierile unora au rămas consemnate în memoria timpului, au fost transmise prin tradiție și, în acest fel, așa cum s-au alcătuit „cicluri” de poezie epică și eroică, au apărut și „culegeri” despre viața și activitatea a „șapte înțelepți”, de fapt scrieri anonime în proză, destinate publicului larg. Numărul de „șapte” se explică prin influența unei străvechi tradiții orientale, de găsit, de pildă, în cântecele epice despre Ghilgameș (täblița XI).

Componența listei celor „șapte înțelepți” a variat, dar, începând din sec. VI î.e.n. și până la sfârșitul antichității, patru nume au rămas constant introduse: Thales din Milet, Bias din Priene, Pittacos și Solon” Scitul Aiiacharsis a fost introdus în sec. IV, ca simbol al „purității”

moravurilor unor populații neatinse încă de tarele civilizației.

Scopul antologiilor referitoare la cei șapte înțelepți, de obicei reprezentați ca participanți la un banchet (symposion) ce-i reunește peste puntea timpului, era-același cu cel al culegerilor de fabule „esopice”; moral și educativ. Demetrios din Phaleron, spre sfârșitul sec. IV î.e.n. * care a întocmit prima culegere de fabule atribuite lui Esop, este totodată și autorul unor liste de maxime și sentințe atribuite „celor șapte”. La Teofrast apare prima oară povestea tripodului, senin distinctiv al supremei înțelepciuni, pe care „înțelepții” și-l trec unul altuia, din dorința de a arăta că niciunul nu deține cheia înțelepciunii adevărate (Plutarh, Solon 4).

O altă expresie literară a grupării „celor șapte” este și apariția unui „roman” popular, pe baza unor schimburi de epistole între „înțelepți”, în lucrarea sa Banchetul celor șapte înțelepți, Plutarh îl introduce și pe Esop în mijlocul acestora, încercând astfel o apropiere între cele mai răspândite „romane” populare din antichitatea greacă.

10 [73 al

1. DIOG. LAFÂRT. I, 40. Cu privire la cei șapte înțelepți (căci se cuvine să amintim aici, în linii mari și despre ei), ni se transmit următoarele informații. Damon din Cyrena¹, care a scris Despre filosofi [FHG IV, 277] îi critică pe toți, dar în mod special pe cei șapte înțelepți. Anaximenesă afirmă că toți s-au preocupat de poezie, iar Dikaiarchosă [fr. 28 FHG II, 243; vezi „Hermes” 27 (1892), 120, 126] afirmă că aceștia n-au fost nici înțelepți și nici filosofi, ci niște oameni cu o minte ascuțită și legiuitori. Archetimos din Syracusa⁴ [FHG IV, 318] a menționat o întrunire a lor, la curtea lui Kypselos⁵, la care spunea că ar fi fost și el de față. Ephorose însă [FGrHist. 70 F 181, II, 95] susține că întrunirea ar fi avut loc la curtea lui Cresus, fără participarea lui Thales. Alții însă spun că ei s-ar fi întrunit atât la Panionion⁷, cât și la Corint și la Delfi. Afirmările lor sunt în contradicție și fiecareia dintre ei i se atribuie când o învățătură, când alta, cum ar fi următoarea: [86 B 7]:

„A trăit un înțelept, Chilon lacedemonianul, care a afirmat următoarele: «Nimic prea mult; toate lucrurile bune se adeveresc la vremea lor»”.

Există contradicții și cu privire la numărul lor, căci Leandrios⁸ [fr. 4 FHG II, 336] pune în locul lui Kleobulos și al lui Myson, pe Leophantos, fiul lui Gorgiadas din tebedos ori din Efes și pe cretanul

Epimenides⁹. Platon însă, în Protagoras [343 Atât pune pe Myson în locul lui Periandros, iar Ephoros [FGrHist. 70, F, 182, II, 95] pe Anacharsis, în locul lui Myson. Alții îl adaugă și pe Pythagoras. Dikaiarchos ne transmite numele a patru înțelepți, care sunt admiși de toți: Thales, Bias, Pittacos, Solon. El menționează și pe alți șase, dintre care alege trei, pe Aristodemos, pe Pamphylos, pe lacedemonianul Chilon, pe Kleobulos, Anacharsis și Periandros; unii îl adaugă pe Acusilaos [8 A 1], fiul lui Kabas sau Scabras din Argos. (42) Hermippos însă, în lucrarea Despre înțelepți, afirmă că înțelepții sunt șaptesprezece la număr, dintre care unii aleg pe cei șapte într-un anume fel, alții în alt fel. Aceștia sunt: Solon, Thales, Pittacos, Bias, Chilon, <Myson>, Kleobulos, Periandros, Anacharsis, Acusilaos, Epimenides [3, B, 1, I, 32, 4], Leophantos, Pherekydes [7, A, 2 a], Aristodemos, Pythagoras, Lasos, fiul lui Charmantides sau al lui Sisymbriios, sau după Aristoxenos [fr. 52 FHG II, 285] fiul lui Chabrinos, din Hermione, și Anaxagoras¹⁰ [59, A, 30.33]. Hippobotos, în lista filosofilor îi include pe Orfeu, Linos, Solon, Periandros, Anacharsis, Kleobulos, Myson, Thales, Bias, Pittacos, Epicharmos [23, A, 6 e], pe Pythagoras.

2. PLATON, Protagoras 343 A. Printre aceștia [simpatizanți ai modului de viață din Lacoma], erau Thales din Milet, Pittacos din Mytilene, Bias din Priene, Solon al nostru, Kleobulos din Lindos, Myson din Chenai și, se spunea și de un al șaptelea, Chilon din Lacedemona. Aceștia erau toți discipoli zeloși și iubitori ai modului de viață lacedemonian. Oricine își poate da seama despre felul înțelepciunii lor, luând în considerare învățăturile concise și vrednice de amintit, rostite de fiecare, atunci când s-al adunat la templul de la Delfi, spre a-i închina lui Apollon ofranda înțelepciunii lor și când au gravat acolo acel «învățămintă pe care toți le preamăresc: „Cunoaște-te p «tine însuși” și „Nimic prea mult”. Afirm acest lucru fiind de acesta era modul de a filosofa al celor vechi: o concizi «laconică. Lui Pittacos i se atribuie zicala aceea răspândită pe care o laudă înțelepții: „e greu să fii virtuos până fi capăt”. Chann. 164 I.) și urm. Într-un chip oarecare, spun eu, tocmai acest lucru reprezintă înțelepciunea: a se cunoaște pe sine și sunt de acord cu acela care a pus o asemenea inscripție pe frontispiciul templului de la Delfi... Iar „Cunoaște-te pe tine însuși” și „Fii înțelept” sunt unul și același lucru, așa cum o arată inscripția și cum o susțin și eu. S-ar putea totuși ca unii să creadă altfel; așa cum s-au petrecut

lucrurile, după cum ni se pare, cu aceia care au așezat ulterior celelalte inscripții, și anume „Nimic prea mult” și „Chezășia întovărășește nenorocirea”. Ei își închipuiau că „a te cunoaște pe tine însuși” este un sfat, și nu cuvântul cu care zeul întâmpina pe cei ce păseau în sanctuar. Pentru ca și ei, la rândul lor să întocmească inscripții nu mai puțin folositoare, le-au gravat pe acestea.

3. STOBA – jos III, 1 – 172. Maximele celor șapte înțelepți, după Demetrios din Phaleron”.

a. KLEOBUUKS 1>1N LINDOS, FI UI –, IAJI BVAGORAS, A SPUS I

1. „Măsura este lucrul cel mai bun. 2. Se cuvine să-ți respecti părintele. 3. Păstrează-ți trupul și mintea sănătoase. 4. Să-ți placă să ascuți multe, dar să im spui multe. 5. Fii mai degrabă mult știutor decât neștiutor. 6. Să-ți fie vorba plină de bunăvoință. 7. Fii prieten al virtuții și străin de răutate. 8. Urăște nedreptatea și cultivă pietatea. 9. Concetățenilor tăi dă-le sfaturile cele mai bune. 10. Domină plăcerea 11 Nu face nimic din silă. 12. Educă-ți copiii. 13. Koagă-te sorții12.14. Pune capăt dușmăniilor. 15. Consideră, drept vrăjmaș pe cel ce este vrăjmașul poporului. 16. Să nu te sfădești cu nevasta în fața străinilor și nici să-i arăți o atenție prea mare; una denotă prostie, cealaltă poate părea nebunie. 17. Nu pedepsi pe sclavi când sunt băuți, căci astfel vei apărea tu însuși băut. 18. Căsătorește-te cu cineva de rangul tău, căci dacă vei lua o nevestă dintr-o familie mai bună, vei dobândi tu însuti stăpâni. 19. Nu râde alături de cel ce ia pe alții în batjocură.

căci vei ajunge urât de cei batjocoriți. 20. Nu te mândri când îți merge bine și nu te umili când te afli la strâmtoare”.

b. SOLON ATBNIANUL, FIUL LUI BXEKBSTIDES, A SPUS:

1. „Nimic prea mult. 2. Nu te ridica în chip de judecător, căci vei ajunge urât de cel osândit. 3. Ferește-te de plăcerea care aduce mâhnire. 4. Să ai mai degrabă încredere în noblețea caracterului decât în jurământ. 5. Pune capăt discuțiilor prin tăcere, iar tăcerii prin sesizarea clipei prielnice. 6. Nu minți, ci spune adevărul. 7. Preocupă-te de lucruri importante. 8. Nu te arăta mai drept decât părinții tăi. 9. Nu-ți face prea repede prieteni, iar pe cei pe care i-ai dobândit nu-i renege prea repede. 10. Dacă vei învăța să te supui, vei învăța și să conduci. 11. Dacă ai în vedere că alții trebuie să dea socoteala, supune-te și tu. 12. Nu da concetățenilor tăi sfaturile cele mai plăcute, ci pe cele mai folositoare. 13. Să nu fii insolent. 14. Nu te întovărăși cu oamenii răi. 15. Cinstește pe zei. 16. Să-ți stimezi prietenii. 17. Nu

spune ceea ce ai văzut. 18. Dacă ai văzut ceva, taci. 19. Fii blând cu ai tăi. 20. Dovedește cele nevăzute prin cele văzute”.

C. CHILON LACEDBMONIANUL, FIUL LUI DAMAGETOS, A SPUS:

1. „Cunoaște-te pe tine însuși. 2. Când bei să nu vorbești prea mult, căci o să greșești. 3. Nu amenința pe oamenii liberi, căci este o faptă nedreaptă. 4. Nu defăima pe semenul tău, căci vei auzi lucruri ce te vor întrista. 5. Nu alerga grăbit la ospețele prietenilor, dar zorește-te când aceștia se află la necaz. 6. Să-ți faci o nuntă modestă. 7. Pe om să-l ferești numai după ce a murit. 8. Respectă pe cel mai în vârstă. 9. Urăște pe cel ce se amestecă în treburile altora. 10. Preferă paguba în locul unui câștig rușinos, una te va supăra o singură dată, al doilea totdeauna.

11. Nu râde de nenorocirea altuia. 12. Dacă ai cumva o fire aspră, poartă-te cu blândețe, ca să inspire mai degrabă respect decât teamă. 13. Fă ordine în propria-ți gospodărie. 14. Să nu îngădui gurii s-o ia înaintea minții. 15. Stăpânește-ți mânia. 16. Nu dori ceea ce nu este posibil. 17. I/a drum nu te grăbi s-o iei înaintea (altora). 18. Nici nu gesticula, căci este un semn de sminteală. 19. Supune-te legilor. 20. Dacă ai fost nedreptățit, împacă-te, iar dacă ai fost jignit, răzbună-ți”.

d. THALES DIN MILET, FIUL LUI EXAMYAS, A” SPUS: 1... Chezășia este tovarășa nenorocirii. 2. Adu-ți aminte de prieteni, fie că sunt de fată, fie că sunt absenți. 3. Să nu te preocupe înfățișarea, ci comportarea. 4. Nu te îmbogăți pe căi nedrepte. 5. Cuvâitul tău să nu te înjosească în ochii aceloră cu care te-ai legat prin jurământ. 6. Nu ezita în a-ți măguli părinții. 7. Nu considera răul ca venind de la tatăl tău. 8. Ajutorul pe care-l vei da părinților tăi, îl vei primi tu, la bătrânețe, de la copiii tăi. 9. Este un lucru anevoios să te cunoști pe tine. 10. Este foarte plăcut să obții ceea ce dorești. 11. Inactivitatea este plictisitoare. 12. I/lipsa de stăpânire este vătămătoare. 13. Este o povară să fii necioplit. 14. Deprinde-te și tu și deprinde-i și pe ceilalți cu ceea ce este mai bun. 15. Nu fi inactiv, chiar dacă ești bogat. 16. Nu dezvălui lucrurile urâte din casa ta. 17. Să fii mai curând invidiat decât compătimit. 18. Păstrează măsura. 19. Nu te încrede în oricine. 20. Dacă ești în fruntea lucrurilor, pune ordine în viața ta”.

e. PITTACOS DIN LESBOS, FIUL LUI HYRRA, A SPUS:

1. „Sesizează momentul prielnic. 2. Nu destăinui ceea ce ai de gând să întreprinzi; căci dacă nu vei reuși, va râde lumea de tine. 3. Ia

pildă de la prieteni. 4. Nu săvârși lucrurile pe care le dezaprobi la cei ce-ți sunt aproape. 5. Nu-l ocări pe netrebnic; căci pe lângă toate asupra lui apasă și pedeapsa zeilor. 6. Restituie bunurile încredințate.

7. Îndură paguba mărunță ce vine de la cei apropiați. 8. Nu vorbi de rău pe prieteni și nici pe dușman de bine, căci este o faptă nechibzuită. 9. K mare lucru să cunoști viitorul; trecutul este sigur. 10. Pământul îți dă încredere, în timp ce marea inspiră nesiguranță. 11. Câștigul este insașiabil. 12. Fii stăpân pe ceea ce îți aparține. 13. Cultivă pietatea, instrucțiunea, cumințenia, judecata, adevărul, încrederea, priceperea, tovrășia, ordinea, meseria”.

f. BIAS DIN PRIBNE, FIUL LUI TEUTAMIDA3, A SPUS:

1. „Majoritatea oamenilor sunt răi. 2. Să te privești în oglindă și dacă arăți frumos, să săvârșești lucruri frumoase, iar dacă arăți urât să completezi prin fapte frumoase defectele naturii. 3. Apucă-te cu greu de un lucru, dar odată ce te-ai apucat, ține-te stăruitor de el. 4. Detestă vorbirea grăbită ca să nu greșești; căci urmează căința. 5. Să nu porți în cuget nici credulitate și nici răutate. 6. Să nu îngădui sminteala. 7. Îndrăgește cumințenia. 8. Recunoaște că zeii există. 9. Reflectează asupra faptei tale. 10. Ascultă multe. 11. Spune ceea ce este potrivit și prielnic. 12. Dacă ești sărac, nu aduce muștrări celor bogați, în afară de cazul când acestea sunt de un mare folos. 13. Pe omul nevrednic nu-l lauda pentru bogăția lui. 14. Obține lucrurile prin convingere, nu prin constrângere. 15. Faptele bune săvârșite să le atribui zeilor, nu ție. 16. În tinerețe fă-ți provizii de fapte bune, iar la bătrânețe de înțelepciune. 17. La lucru să ai tinere de minte, la momentul potrivit prevedere, în privința caracterului demnitate, în ceasul trudei stăpânire de sine, în momente de teamă încredere în zei, la bogăție prietenie; cuvântului dă-i forța convingerii, tăcerii tâlc, judecății dreptate, îndrăzelii curaj, acțiunii tărie, strălucirii prestigiu”.

g. PERIANDROS DIN CORINT, FIUL LUI KYPSELOS, A SPUS:

1... Cercetează totul. 2. Tihna este un lucru bun. 3. Graba este nesigură. 4. Câștigul este rușinos. 5. O învinuire a

— Textul nesigur.

00XOGRAFIA

firii13.6. Democrația este mai bună decât tirania. 7. Plăcerile sunt pieritoare iar virtuțile nepieritoare. 8. Fii cumpătat în fericire și înțelept în nefericire. 9. E mai bine să faci economii decât să trăiești în lipsuri. 10. Pregătește-te să fii demn de părinții tăi. 11. Cât timp trăiești

lumea să te laude iar după ce ai murit să te fericească. 12. Poartă-te la fel cu prietenii fie că sunt fericiți, fie că sunt nefericiți. 13. Păstrează lucrul la care ai consimțit de bunăvoie, căci e rău să-l nesocotești. 14. Lucrurile secrete nu le da în vileag.

15. Să mustri în așa fel încât să devii mai degrabă prieten.

16. Folosește-te de legi vechi și de mâncăruri proaspete.

17. Nu numai să-i pedepsești pe cei ce greșesc, dar și să-i împiedici pe cei ce sunt pe punctul de a greși. 18. Ascunde-ți nefericirea ca să nu producă bucurie dușmanilor” 14.

1 Damon din Cyrena, scriitor citat frecvent de Aelianos, în Historia Varia III, 14, de pildă, și de Athenaios, Deipnosophistai 10, 442.

— Anaxirnenes, retor, nepotul lui Anaximenes din Lampsakos, care era, de asemenea, retor.

3 Dikaiarclios din Messina (sec. III î.e.n.), discipol al lui Aristotel, autor al lucrării Viața Helladei (Btot EXX – txăoq), un fel de istorie culturală a Greciei.

4 Archetimos din Syracuse, istoric necunoscut din altă parte.

5 Kypselos, tiran al Corintului, la finele secolului VII î.e.n.

8 Ephoros (sec. IV î.e.n.), primul autor grec al unei istorii universale.

7 Panionion, sanctuarul Confederației ioniene din Mycale, nu prea departe de Bfes.

8 Lectura cea mai verosimilă a numelui este Maiandrios.

9 Vezi p. 72.

10 Întrucât Anaxagoras este contemporan cu Pericle nu poate fi inclus într-o listă de „înțelepți” din secolul VII î.e.n.

11 Vezi nota 7 la Thales.

la Tyche (Soartă), aici personificarea greacă a hazardului. Este reprezentată cu ctumna pe cap și cu cornul abundenței.

13 Text lacunar.

14 Referitor la aceste știri despre cei „șapte înțelepți”, Bruno Snell, Zur Geschichte vom Gastmahl der Sieben Weisen, Thesaurismata, Pestschriat... Ida Kapp, Mimehen, 1954.

NOTE

LIRICI AI SECOLULUI VI

Alcaios a fost o remarcabilă personalitate politică și literară de la sfârșitul sec. VII î.e.n. A luptat în primele rânduri ale aristocrației din

insula Lesbos, locul său de naștere, împotriva tiraniei deținute de familia Kleanactizilor. Nevoit să se refugieze în nordul Iresbos-ului împreună cu un grup de prieteni, Alcaios continuă o luptă neîmpăcată împotriva tiraniei. Cu acest prilej a scris poemul din care redăm fragmente.

Fr.!

Mă-nfioară vântul. Volbura n-o-nțeleg Din larg își urcă valul freamătul cerc în jurul nostru. Prinsă-n spulber întunecata corabie aprig

Ne poartă. Hula frânge tăria-n noi.

Atinge unda poala catargului și pânza-ntreagă se despică Larg clătinându-și în vânt fâșia.

Slăbesc odgoanele...

Zvâcnește marea greu pe punți și Toată povara o zvârlă-n valuri.

Așa se spune: nava izbită-n larg.

De-abia se-ndeamnă lupta s-o dea sub ploi;

A u: A i os

Și-n zvon sălbatic de furtună.

Stânci nevăzute-o strivesc și-o sfarmă.

Se-ncheagă ceas de cumpăna printre noi...

Dar eu, lăsând, prietene, orice griji, Cu voi m-aș prinde să petrec și iar aș sorbi un pahar cu Bykhis¹.

Fr. 2 Zeii nemuritori ne-au dat victoria²

108

Fr. 30 Diehl (traci. Simina Noica)

Fr. 38 Diehl

FRAGMENTE

Fr. 3

Marea sală de arme scapără în sclipirile aramei, în cinstea lui Ares toată încăperea este împodobită cu lucitoare coifuri de pe care unduiesc albe cozi de cai, podoaba capetelor de viteji. Cnemide de bronz, pline de luciri, apărători împotriva zborului năprasnic al săgeții se află priponite de jur-împrejur, în locuri ferite. Cuirase de in de curând urzit, scuturi scobite alături de săbii din Chalkis sunt aruncate peste tot, amestecate la rând cu tot felul de curele și tunici³. De îndată ce ne-am luat acest angajament nu ne este îngăduit să uităm pentru ce ne aflăm aici⁴.

Fr. 54 Diehl

Fr. 4

Acum, deoarece Myrsilos a murit, se cuvine să te îmbeți vârtos...

Fr. 39 Diehl

Fr. 5

Așa cum se zice că Aristodamos a grăit o vorbă cu tâlc la Sparta, banii fac pe om și niciun sărac nu poate trece drept nobil și respectabil.

Fr. 101 Diehl

Fr. 6

O, Sărăcie, rău greu de îndurat și împotriva căruia nu poți lupta, tu, care împreună cu sora ta Necredința copleșești atâta omenire⁵

Fr. 142 Diehl

Fr. 7

Ce gând, ce intenție, o patria mea, te-a năruit la pământ pentru o atât de îndelungată vreme?

Fr. 35 Diehl, 1 – 2

109

ALCAIOS

Fr. 35 Diehl, 10

Fr. 8 în război oamenii sunt zidul cetății⁶.

Fr. 9

Într-un singur glas l-am ridicat pe Pittacos, cel de neam prost, să fie tiranul cetății lipsite de curaj și de noroc, slăvind-l pe toate căile.

Fr. 87 Diehl

Fr. 10

El vă calcă spetele cu picioarele-i late, voi tăceți umili» ca unii care se află în fața unui mort de pe cealaltă lume... Dar nu așa cetățeni, așa nu mai merge. Atâțați flacăra stinsă a bârnei care fumegă, faceți ca lumina să țâșnească! ⁷

Fr. 27 Diehl (= Ox. Pap. XI. 1360)

NOTE

1 După o informație a lui Herakleides, Alleg. Horn. 5, se știe că acest poem este o alegorie privitoare la situația tulbure din Lesbos. Alegoria corabiei bătute de vânturi și de valuri (statul, supus frământărilor interne) a fost folosită de poet și în alte creații ale sale. A fost imitată de poeți cunoscuți ai antichității, printre care și de Horațiu.

2 Victoria partidei aristocratice din Lesbos împotriva lui Myrsilos, tiran aparținând familiei Kleanactizilor.

8 Descrierea echipamentului de război este făcută în spirit epic,

amintind de pasaje asemănătoare din epopeile homerice. Acest echipament nu este însă destinat luptătorului de rând, ușor înarmat.

4 Aluzie la pregătirile pentru răscoală împotriva tiraniei din Lesbos.

8 Fragmentele 5 și 6 sunt expresia simțămintelor unui om ruinat, care și-a pierdut prerogativele. Asemănarea cu poemele scrise de Theognis este izbitoare.

8 Aforism celebru, parafrizat de Sofocle (Oedip Rege 56 – 57) și de

Tucidide (VII, 77, 7).

7 Placă răzcoalei.

11»

HYBRIAS NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Poet cretan (sec. VI î.e.n.). Despre existența acestui poet, posedăm o singură știre transmisă de Athenaios, Deipnosophistare XV, 50 (695), Ura autor de Skolia, cântece de banchet, mult cultivate în sec. VI î.e.n.

Mare îmi este bogăția, lancea și sabia.

Și frumosul meu scut, învelit în blană, care-mi apără pielea.

Prin acestea semăn, prin acestea secer, prin acestea

Sunt numit „stăpân” de către cei înrobiți...

Ei însă nu îndrăznesc să aibă lance și sabie

Și frumos scut, învelit în blană, care îți apără pielea...

Toți cad înspăimântați la pământ, sub genunchiul meu.

THEOGNIS DIN MEGARA NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Originar din Megara Istmică (Istmul de Corint), Theognis, poet eleg de mare renume, a atins vârsta maturității în deceniile de mijloc sec. VI î.e.n. Câteva știri desprinse din propriile sale mărturii îl înfășează ca participant activ la luptele civile din cetate... Manifestându-se ca un adversar fățiș al partidei locale, care lupta pentru instaurarea unui regim democratic, odată cu triumful acestei partide, depus de bunul său, Theognis a fost nevoit să ia calea exilului.

Elegiile ce-i sunt atribuite circulau strânse și ordonate în două nfo/o Gnomologia. dedicată tânărului Kyrnos și Paraineseis (Exhortății). În IV î.e.n. Însă, autorii care îi pomenesc numele, printre care și Pla se referă la operă denumind-o numai Elegii. Cu timpul, numărul eleg autentice, așa-numite „carte a lui Kyrnos” a devenit necunoscută, drită adaosurilor și interpolărilor. „Cartea lui Kyrnos”

rămâne peste curi unul din cele mai reprezentative și mai tipice manuale de m³ practică, conținând sfaturi, sentințe și precepte, toate cu caracter gem dar în chip deliberat adresate tinerilor din aristocrația megariană. Împotriva adversarilor politici răbufnește în consecință adesea în versuri poetului.

IHEOGNIS

Fr. 1*

Kyrnos, cetatea-i aceeași, doar oamenii-s alții. Pe vremuri
Nu-ncumetau judecăți, legile nu le știau. Se-nfășurau în cojoace
din piele de capră și hrana.

Cât mai departe de-orăș, slobozi ca cerbii, și-o luau. Astăzi sunt
ei cei de frunte, stăpâni și nemernici se-arată

Toți cei de neam. Mai înduri, Kyrnos, tot răul să-l vezi? Unii pe
alții se-nșală și joc își bat unii de alții.

Nedeslușind pe cei răi, nici pe cei buni nu-i cunosc1.

(v. 53 – 58)

Fr. 2

Nimeni nu este, Kyrnos, prin sine cauza folosului

Și nici a ponosului, căci de la zei ne vin amândouă, Iar cel
ce-ntreprinde ceva nu-i în stare să știe

La ce anume sfârșit, bun sau rău, va ajunge... Nimeni nu-și
vede-mpinite ale sale dorințe:

Căci nepuțința, hidoasa, de-a curmezișul se pune. Oameni fiind,
întru nimic știutori, nutrim vane speranțe.

Numai zeii îndeplinesc toate după cum le e voia.

(v. 133 – 142)

— Fragmentele notate prin asterisc sunt preluate din Antologie
linca greacă, traduceri de Siinina Noica, București, Univers, 1970.

Fr. 3

Lipsa de măsură2, Kyrnos, este cel mai mare rău Pe care un zeu
îl trimite aceluia om sortit pieirii.

(v. 151 – 152)

Fr. 4*

Kyrnos, berbecii, măgarii ori caii, de rasă-i alegem;

Și-mperechiindu-i le dăm doar soiuri fără cusur. Dar un bărbat
de obârșie-aleasăse-ncumetă-adesea

Fiică din neamuri de rând să-și ia soție, atunci când îi aduce
avere. I/a fel și femeia îl caută”.

Oricât ar fi el de rău, numai pe omul avut. Preț au doar banii. Cel vrednic și-alege sotia-ntre răi, iar

Răul o caută-ntre buni. Astfel se curmă-n averi Neamul. Tu, Kyrnos, de-l vezi istovit, nu te prindă mirarea i

Doar laolaltă-n cetăți stau și cei buni și cei răi.

(v. 183 – 192)

Fr. 5

Nefericirea celor buni face astăzi fericirea celor răi, Ce cârmuiesc pe ceilalți prin legi scelerate.

(v. 289 – 290)

Fr. 6

Iubite Zeus, dă-mi voie să mă minunez³: tu domnești peste toate, singur tu te bucuri de cinste și mare putere; cunoști până în străfund ce gândește și ce simte fiecare om. O, rege, puterea ta de guvernare se întinde peste toate! Și atunci cum se face, fiu al lui Kronos, că judecata ta cutează să așeze în aceeași balanță a sorții oameni încărcăți de crime alături de oameni drepti? ⁴ Cugete hrănite cu preceptele înțelepciunii⁵ alături de altele, ademenite de mreaja nedreptăților care-i prăvale pe oameni pe povârnișul excesului.

(v. 373 – 380)

FRAGMENTE

Fr. 7

Nu te grăbi prea repede. O comportare potrivită se dovedește în orice înfăptuire omenească calea cea mai bună.

(v. 401 – 402)

Fr. 8*

Binele cel mai de preț e să n-ajungă omul pe lume.

Soarele mult arzător nu-l vadă ochii nicicând⁶. Iar cel născut să coboare în clipă spre poarta din Hades

Somnul să-l prindă adânc, întroienit sub pământ.

(v. 425 – 427)

Fr. 9

Nicicând un cap de rob nu poate sta drept⁷: stă mereu aplecat în jos, iar gâtul îi este încovoiat. Nici trandafirul nici zambila nu pot răsări dintr-o tulpină de spin.

(v. 535 – 537)

Fr. 10*

O, sărăcie mârșavă, de ce mi te prinzi grea, de umeri?

Trupul de ce mi-l slujești? Gândul încerci să mi-l pierzi. Fără să vreau și cu sila mă-nveți o mulțime de rele⁸.

Eu doar hrăneam printre toți cugetul bun și ales.

...(v. 649 – 652)

Fr. 11

Omul sărac dintr-odată s-a-navușit, iar bogatul, Doar într-o singură noapte a sărăcit. Cel cu minte

N-avu izbândă, dar nechibzuitul și-a câștigat, în schimb, Faimă. Deși de neam prost, el parte a avut de cinstire.

(v. 662 – 666)

Fr. 12*

De-aș mai avea Simonide, averea mea de-odinioară.

Nu m-aș simți întristat, stând lângă cei înstăriți. Oricât aș ști eu de multe, azi nu mă ia nimeni în seamă...

În sărăcia mea, mut, totuși mai bine-nțeleg Eu decât mulți, cum ne-alungă, cu pânzele-albe lăsate.

Negura nopții pe toți, din melianul hotar⁹.j

(v. 667 – 672)

Fr. 13

Nu-i îngăduit muritorilor să se lupte cu nemuritorii, nici să le ceară socoteală; dreptul acesta nu aparține nimănui.

(v. 686 – 687)

Fr. 14

Zeus, cel ce locuiește în văzduh, măcar de-ar întinde rmna-i dreaptă asupra acestui oraș pentru a-l apăra, și odată cu el și ceilalți zei preafericiți. Fie Apollon să îndrepte rostirea și firul celor ce gândim.

(v. 757 – 760)

Fr. 15

Calcă în picioare poporul prost cu mintea găunoasă, lovește-l cu vârful ascuțit al lăncii, pune-i gâtul sub jugul greu... Căci nu vei găsi printre oamenii care se bucură de lumina soarelui popor mai dornic de a-și afla stăpân...

(r. 846 – 850)

Fr. 16*

Umblu pe drumul cel drept, nu mă-nclin nici de-o parte nici de-alta Doar se cuvine să-mi port gândul spre bune tocmeli.

Patria – cetate bogată –, mă-nctimet s-o cârmui. Dar n-aș vrea

Nici să mă-ntorc spre popor, nici să-i ascult pe nedrepti

(v. 945 – 948)

Fr. 17*

Nimeni pe lume, de-ndată ce glia se-așterne și-ți surpă Ființa
adânc în Breb, spre al Proserpinei lăcaș.

Nu-și mai desfată urechea în zvonuri de flaut ori de liră. Nici
nu-l mai poate-mbia Bacchus cu dulcele-i dar.

Eu, cumpanindu-le-acestea, cât timp mă mai poartă genunchii
Sprinteni, iar capul mi-e drept, vreau să mă bucur deplin.

(v. 973 – 978) Fr. 18

O judecată înțeleaptă¹⁰, o, Kyrnos, este cel mai de seamă dar
făcut de zei oamenilor. Prin dreapta judecată omul ajunge să cunoască
limitele oricărui lucru¹¹. Ferice de cel ce o are în spiritul lui¹².

Fr. 19

(y. 1171 – 1176)

Inteligența¹³ și limbajul sunt bunuri. Aceste însușiri apar însă la
puțini oameni, și anume la cei în stare să le folosească pe-amândouă
așa cum se cuvine.

(T. 1185 – 1186)

Fragmente apocrife Fr. 20

Slujitorul vestitelor Muze, dacă cunoaște miezul ascuns al
înțelepciunii, să nu-l păstreze, pizmaș, numai pentru sine¹⁴.

Dimpotrivă, unele lucruri să le caute, altele să le
propovăduiască, altele să le înfăptuiască. Ce-i folosește să le știe de
unul singur?

Fr. 21

Cât mă privește, mă cutremur văzând lipsa de răspundere și
dezbinarea care macină populații de obârșie greacă. Tu însă Phoebus,
care ne ești favorabil, păzește-ne cetatea¹⁵...

NOTK

1 Aceste detalii sunt menite să pună în evidență deosebirile
dintre un agathos (om de bine, aristocrat) și un kakos (un „necioplit”,
om din popor), deosebiri de natură socio-politică pe care poetul se
străduiește să le aducă permanent în prim-plan. Ura politică ce-l
stăpânește îl împiedică să recunoască posibilitatea ca un „necioplit” să
fie înzestrat cu sau să dobândească deprinderi bune.

2 Hybris. După cum reiese din aceste versuri, manifestările
negative stat determinate de voința zeilor pentru a-i împinge pe
oameni la autodistrugere.

3 Adresare ironică și ireverențioasă, conținând o nuanță de reproș. Cf. Homer, fr. 17.

4 Semnificația cuvântului trebuie înțeleasă în sensul că „omul drept” (gr. Sixaio?) este totodată și un „om de bine” (dya & 6<).

3 la gr. CToxpp Qtftivyj, privilegiu acordat, după Theognis, numai aceloră din propria sa pătură socială, având posibilitatea de a primi o educație (nxi-Seiai) adecvată rangului lor.

— Versuri inspirate de un dicton popular care exprimă dorința de ne-ființare a celor nemulțumiți cu soarta lor, întocmai ca poetul.

7 Pe substratul unui proverb popular, Theognis brodează tema lui favorită: existența separă irevocabil pe sclavi și pe oamenii „de jos” (oî xaxoi) de oamenii „liberi” care au avut parte de o educație „liberală”.

8 Versuri celebre în care poetul face o legătură directă între sărăcie și comportarea reprobabilă.

9 Metaforă împrumutată din vocabularul marinarilor: dincolo de insula Melos, spre mijlocul Mării Mediterane, navigația devenea mult mai primejdioasă.

16 în gr. Yve! >Jt, 7).

11 în gr. TâetpaTOT Tâav Toț. Idee asemănătoare ca cea exprimată de

Protagoras în Fr. BID – iels-Kranz.

12 în gr. <ppreț. Despre 9 pv) v, vezi nota 26 la Homer.

13 Fragmentul are o deosebită importanță pentru stadiul preliminar apariției teoriilor despre semnificație, cum ar fi cele elaborate de Platon în Cratylus sau de unii filosofi stoici.

14 Cf. Hesiod, Theogonia, v. 94 – 103 despre rolul social al poetului. u Fragmentul, de mare importanță pentru observația ce-o conține aparține unui poem care precede războaiele medice.

SOLON NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Dintr-o familie de origine ilustră dar puțin, avută, Solon se naște la Atena în jurul anului 640. În tinerețe, se îndeletnicește cu negoțul, în acea vreme, aristocrația deține în Atena puterea politică, distribuie justiția; ea își păstrează intacte pământurile, în timp ce printre cei de condiție socială precară proprietățile funciare se fărâmițează. Ajuns arhonte îți 594 le. n „Solon întreprinde o serie de reforme. El reorganizează sistemul cenșitar într-un scris mai echitabil, înlocuiește Consiliul aristocratic al bătrânilor, cu un altul, având la

bază o normă de componență mai democratică. Nu încurajează pe bogați dar evită să-i lovească; totodată tinde să amelioreze condiția celor nevoiași. Introduce seisăhteia (aeioxx-eta), literal „scuturarea poverii”, reformă prin care este abolit dreptul de zălog al creditorului asupra persoanei debitorului. Datoriile sunt annlate – sau, poate, doar reduse – iar reforma sa monetară favorizează și ea pe cei neînstăriți. Refuză tirania ce i se oferă în repetate rânduri și combate însăși ideea de tiranie. I/ucreează, fără a fi un egalitarist, la sporirea puterii și coeziunii economico-politice și morale a Cetății. Moare în prima jumătate a sec. VI.

Poezia sa a fost pusă cu înflăcărare în slujba ideilor pentru care milita. A scris elegii, tetrametri trohaici și trimetri iambici. Plutarh a numit elegiile sale Exhortății. Imensul prestigiu de care s-a bucurat s-a înregistrat în legendă prin trecerea lui în rândurile așa-numiților „șapte înțelepți”.

Fr. 2

Tot așa e și pedeapsa ce-o trimite Zeus: nu-ndată Ceartă pentru orice, cum face omul iute la mânia; însă lui nimic nu-i scapă, ci la urmă se arată Deslușit cine avut-a suflet întinat de rele. Unu’și ia pedeapsa-ndată, altul, mai târziu, iar dacă Unii scapă, fiindcă mina sortii nu-i ajunge-ndată, Răfuiala totuși vine, căci greșeala o plătesc Cei nevinovați; sau fiii lor sau neamul de urmași 2.

(Fr. 1 Diehl, v, 25 – 3

— Majoritatea fragmentelor lui Solon sunt redată în traducerea I; Ștefan Bezdecki. Traducerile aparținând Siminei Noica sunt specifica separat.

Fr.!

Avuția ce-o dau zeii trainică rămâne de la Vârf-și pân’la temelie, pentru cel ce-a câștigat-o. Ce-i agonisit cu japca nu îți vine cum se cade Ci la ale tale fapte fără lege se supune și în silă te urmează. Ci-ncurând năpasta vine1. Mai întâi, nimica toată, dar la urmă crunt prăpăd.

(Fr. 1 Diehl, v. 9 – 15;

FRAGMENTE

Fr. 3

Unul e zilier și taie-un an întreg lemne-n pădurea Deasă; iară altu’și vede de încovoiatul plug; Unul își câștigă traiul datorită iscusinței Sale-n lucrările-Atenei și-a dibaciului Vulcan.

(Fr. 1 Diehl, v. 47 – 50)

Fr. 4

Dar de ce-a hotărât soarta

Nu te poate scăpa nimeni: nici profetul și nici jertfa. Unii-s vraci, au meseria lui Paleon, ce știa multe Leacuri³, însă nici aceștia nu pot face vreo ispravă.

(Fr. 1 Diehl, v. 55 – 58) Fr. 5

De-o vrea Zeus și-or vrea zei, fericiți, fără de moarte Țara noastră n-o să piară de pe lume niciodată. Căci deasupra ei își ține mâna ei ocrotitoare Pallas cea îndurătoare, fiica Tatălui Puternic, însă cetățenii înșiși vor să prăpădească țara⁴, Cât de mare-i, din dorința de câștig, din nerozie... Vor s-o ducă la pieire ocârmuitorii ei Mult vicleni, ce-și vor lua plata mării lor nelegiuii. Ei nu știu să-și stăpânească lăcomia lor, păstrând Cumpătarea în mijlocul liniștitului belșug; Umblă tot după avere și câștiguri fără lege, Bogăție adunându-și prin nedreptele lor fapte. Semeția este fiica-ndestulării fără margini. Ei sfeterisesc și fură dintr-o parte și din alta Nu păzesc orânduiala trainic-a Dreptății sfinte Ce-n tăcere totul vede⁶, ce a fost și va să fie și cu timpul va să vină să plătească tuturor.

(Fr. 3 Diehl, 1 – 15)

Fr. 6

Boala fără leac⁶ se 'ntiide în cuprinsu-ntreg ai țării
Și-n curând la al robiei jug amarnic o va pune.
Trezind vrajba între frații de un sânge și războiul
Ce a prăpădit atâtea suflete de mândri tineri.
Căci prin dușmănoase certuri, a noastră iubită cetate
Pradă devine luptei civile, pe placul numai nedreptilor.
Iar în timp ce-astfel de rele bântuiesc sărmană țară.
Cei săraci pornesc în surghiun printre străini
Și, vânduți ca sclavi, în lanțuri rușinoase își duc traiul, îndurând
ale robiei oropsite silnicii⁷.

(Fr. 3 Diehl. 16 – 25)

FRAGMENTE

Grele năpaste-o-nsoțesc. Pâlpâie-abia la-nceput
Răul, dar crește în urmă și spulberă-n cale ca focul.
Nu dăinuiește mult timp fapta nemernică. Doar
Zeus veghează și capăt le pune la toate, întocmai
Primăvăratul vânt norii-i destramă pe cer.
Zbuciumul undei clătindu-l adânc, până-n fundul de mare;

văaltă apoi pe câmpii, scutură lanuri de gr în
Și se ridică din nou spre creștetul boltii, la zei
Cei cu lăcaș în țării. Iarăși s-adună seninul...
Prinde să fulgere soare puternic prin rodnică glie.
Nu mai rămâne pe cer nicio fărâmbă de nor¹².

Fr. 1 Diehl, 5 – 24 (trad. Simina Noica)

Fr. 9

Oamenii buni sunt adesea săraci, iar mișeii au parte Tot de
averi. Numai eu, firea nu pot să mi-o schimb. Niciodată nu mi-am dorit
bogății, ci am dat preferință virtuții. Ea mă-nsoțește mereu, chiar
dacă-averile trec.

Fr. 4 Diehl. 9 – 12 (trad. Simina Noica)

Fr. 10

N-aș fi-ndrăznit să iau cârma puterii și-averile-i multe
Dându-i Atenei tiran – fie și-o singură zi¹³.
Vrednic s-ajung jupuit aș fi fost și tot neamul să-mi piară.
...Dacă mi-am cruțat pământul

Patriei, iar tirania n-am sădit-o printre voi.

De mi-am stăvilat puterea și-am păstrat o faimă-bună.

Nu mă prinde-acum sfiala: fapta mea își urcă rostul

Mult deasupra celorlalți.

Fr. 23 Diehl, 5 – 11

(trad. Simina Noica)

Fr. 11

Dat-am la popor atâtea drepturi câte să-i ajungă Neștirbindu-i a
sa cinste, nici poftind-o pentru mine. Celor ce aveau puterea – pizmuiți
pentru avere – Nu le-ngăduii să aibă niciun lucru pe nedrept, între cele
două taberi stat-am ca un scut puternic Nelăsând-o pe niciuna să
învingă pe nedrept¹⁴.

Fr. 5 Diehl, v. 1 – 6

Fr. 12

Dac-ați ajuns așa rău din pricina greșelilor voastre Nu-nvinuiți
pe zei. Voi doar sunteți vinovați; Voi ați cerut pe tirani¹⁵ și le-ați dat și
oaste de pază și de aceea aveți parte de-un jug așa greu.

Fr. 8 Diehl, v. 1 – 4

Fr. 13

Cum. ne aduce furtună și grindină nor al năprasnic.

Iar dintr-un fulger de foc se naște tunetul surd.

Astfel un om prea puternic aduce pieirea cetății.
Iar poporul nerod cade sub jug. Pe tiran
Pe nesimțite de-l lași să se-nalte, e greu mai pe urmă
Să-l stăpânești¹*5.

Fr. 10 Diehl

Fr. 14

Nimenea nu-i fericit. Nefericirea, se știe, îi paște însă pe toți, de
soare ce-s luminați.

Fr. 15

În fața timpului stăpân pe judecăți, Umbrita glie, maica zeilor
din cer.

Fr. 15 Diehl

1 Cf. Hesiod, Munci și Zile 320 și urm.; Theognis, 146.

2 Cf. Hesiod. Munci și Zile 267 și urm.; Theognis, 203 și trm.
Ideea pedepsei hărăzită urmașilor, mai cruntă decât cea care lovește pe
vinovat, a fost dezvoltată și de Horațiu în Ode I, 28, 30 și un

3 Personaj din epopeele homerice. Vezi Iliada V, 402 și Odissea I
230 și urm. Paleou trecea drept un vrăcic foarte iscusit, într-un
fragment atribuit lui Hesiod (Rzach, 194), este caracterizat drept „știutor
al înțelegerii”.

4 Acest fragment intitulat de exegeți Eunomia nu mai condiționează
bunul mers al cetății de vrerea zeilor, ci de comportamentul cetățenilor...
„Nesățietatea” (kbros), în procesul îmbogățirii este contrară „bi
rânduiei în cetate” (Eunomia), aducând numai zavistie (stăsis) și
burare (dysnomia). Cf. W. Jaeger, Paideia*, vol. I, Berlin, W. de G
ttinger, 1947, p. 187 – 205.

B Pasajul constituie o parafrază a versurilor hesiodice din Mun
ziile 249 – 256. Cf. Fi. Solmsen, Hesiod and Aeschylus, Ithaca-New –
York, 1969, p. 107 și urm. despre moștenirea hesiodică în elegia solon

* în gr. εὐνομία; x<poxfov, „plaga fără leac”, „cangrena”, adică h
lele civile provocate de inechitate socială și nemiloasă stoarcere a oștilor.

7 Despre situația intolerabilă creată în Attica în urma unui
mare de datarnici vânduți ca robi, vezi Aristotel, Constituția atheniană – V.

8 Termenul grec Anomia, personificare de abstracție la H
unde Dysnomia este considerată fiica Vrajbei („Eptē”), Theog. 23 t
seamănă, de fapt”, așezare strâmbă a orânduirii în stat”.

NOTE LA SOLON

Termenul grec: Εὐνομία. La Hesiod, Theog, 912 și urm., fiica lui

Zeus și a Mnemosynei, alături de Dike (Dreptatea) și Birene (Pacea). Termenul a intrat în vocabularul politic ai vechilor greci și este adesea folosit de poeți, întreg acest pasaj solonâan este de inspirație homerică. Vezi Odiseea, 487.

10 Imagine folosită și de Pindar în Pyth. IV", 153.

11 Cf. Theognis 78.

12 Fragment din elegia închinată Muzelor, poem care trece drept o mărturie autobiografică. Partea începând de la „priaiăvăraticul vânt” etc* și până la sfârșit este considerată drept o metaforă cu sens politic. Forța mișcării populare „mătură” odioasa tiranie, întocmai cum vântul destramă norii negri, dezvăluind cerul albastru.

13 Pentru a înțelege acest fragment este necesar să se facă apel la unele lămuriri date de Plutarh (Solon 14, 8). Cu prilejul unei conversații cu prietenii săi – relatează Plutarh –, Solon a expus vederile sale asupra tiraniei, căreia i-a opus avantajele unui regim politic bazat pe legi scrise (vo-o & soia). Această legislație el înțelegea să nu fie redactată în folosul nici uneia din categoriile sociale care se înfruntau în Attica, ci în folosul tuturor, pentru binele general (în apmrov), așa încât să se pună capăt luptelor interne.

14 Acest fragment cunoscut datorită lui Aristotel (Constituția, atenî-eniler XXI, 1) și lui Plutarh, Solon XVIII, 5 are o importanță covârșitoare pentru înțelegerea concepției politice care stă la baza arbitrajului solonian.

16 Poemul a fost scris cu prilejul venirii la părere a lui Peisistratos. Plutarh, Solon XXX; Diodor IX, 20, 3; Diog. Laert. I, 51 și urm.

16 Plutarh, Solon III, 6; Diodor, ibidem. Imaginea furtunii pentru semnificarea tulburărilor interne aduse de tiranie este curentă în vechea lirică greacă.

PHOKYUDES

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Poet elegiac contemporan cu Theognis. Era originar din Milet, Xa avem niciun amănunt despre biografia sa iar fragmentele rămase din operă sunt puține. Prin conținut, versurile lui Phokylides se apropie de cele ale lui Theognis deoarece poetul era preocupat în primul rând de probleme etice. Ca formă, poemele sale sunt extrem de scurte, alcătuite uneori dintr-un singur distih, așa ca să poată fi

memorate sub fermă de maxime-Fr.!

E vreun folos în obârșia de viță? La ce ți-ar ajunge Dacă n-ai ști
să sporești harul și-n vorbă, și-n sfat?

Fr... 3 Diefai

Fr. 2

Cât de mărunță și chiar cățărată pe stânci, o cetate
Bine-ntocmită întrece-un oraș vlăguit ca Ninive...

Fr. 4 Diehl

Fr. 3

Dacă râvnești avuții, ia seama ogorului rodnic: Doar în ogor vei
găsi corn de belșug revărsat.

Fr, 7 Diehl

FRAGMENTE

Fr. 4

Cele mai multe-avuții hărăzite sirit celor de mijloc Eu în cetate
aș vrea locul de mijloc să-l țin1.

Pr. 12 Diehl

(traduceri de Simina Noica]

NOTĂ

1 Vezi în 2 Arcliilochos și concepția care stă la baza doctrinei
etice prezentă în Politica și la operele de etică ale lui Aristotel.

STESICHOROS

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Originar din Sicilia (sec. VI î.e.n.), poetul, cunoscut sub porecla
de Stesichoros (conducător de coruri), este considerat unul din cei mai
mari compozitori de coruri cu subiecte epice, inspirate din poezia
ciclică. Puținele și neînsemnatele fragmente rămase de la cel comparat
cu Homer pentru forța sa de expresie, ne fac să-l întrezărim doar ca o
mare umbră. Fragmentul pe care-l redăm actualizează același mit al
drumului parcurs de soare în cupa de aur, întâlnit și în creația lui
Minunermos:

Fr.!

Helios, vlăstar din Hyperion, pătrunse în cupa-i de aur.

Oceanul pornea să-l despice

Spre adâncul de beznă al nopții, cea sfântă.

Maica să-și vadă, feciorii-dragii feciori – și Sofia.

Dar el, se-afundă către miez de pădure, fiul lui Zeus;

Tot pe sub umbră de dafin pasu-și purta1.

Fr. 6 Dieh]

(trad. Simina Naica)

Fr. 2

PLATON, Pkaidros 243 A – B. Poetul Stesichoros spune că, lipsit de vedere pentru că a vorbit de rău pe Elena, el n-a rămas ca orbul Homer, neștiutor asupra cauzei nenorocirii. Ci, inspirat de Muze, și-a dat seama de ea și s-a grăbit să scrie următoarele versuri: „Nu, spusele mele n-au fost adevărate! Nu, tu nu te-ai urcat niciodată pe minunata punte a corabiei! Nu, niciodată nu te-ai dus tu la Troia!” Drept care, după ce a compus poemul numit Palinodia¹ –, și-a recăpătat imediat vederea.

NOTE

1 Fragmentul aparține unui poem epic intitulat Geryoneis, în care se povestea călătoria lui Herakles spre vestul îndepărtat, pornind din Etiopia. Călătoria o face în cupa soarelui, care străbate cerul de la răsărit spre apus. ISA sfârșitul călătoriei, Herakles părăsește cupa care revine în zorii zilei în Etiopia, după ce traversează oceanul și călătorește prin „bezna nopții” în sens invers, de la apus spre răsărit. Vezi și Minunermos, fr. 10 Diehl.

1 Cântec de revenire, retractare.

BPICCHARMOS

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Născut în insula Cos, în a doua jumătate a sec. VI (c. 540} Epicharmos a fost adus de mic copil în Sicilia, atunci când tiranul Cad-nios a înființat colonia Megara, denumită „Hybleea”, pentru a se deosebi de Megara din vecinătatea Corintii lui. J) e aici, s-a strămutat la Sy-racus! unde s-a bucurat de multă prețuire din partea tiranilor Gelon și Hieron, După o informație culeasă de autorul biografiei din Lexiconul Suda, spre anul 486 î.e.n. era deja un poet comic foarte apreciat.

Activitatea literară a lui Epicharmos s-a desfășurat pe două planuri: ca poet comic, contribuind substanțial la înfățișarea comediei vechi în forma pe care i-o cunoaștem în sec. V; ca gânditor atașat într-o anumită măsură școlii pythagorice.

Diogenes Laertios (III, 9 – 17; VIII, 78), urmând izvoare siciliene, îndeosebi scrierile unui anume Alkimos Tdespre lăpicliarmos, susține că acesta ar fi compus și Comentarii filosofice, privitoare la științele naturii, științele morale și medicină. Dar această părere mi are șanse

de a fi veridică.

Versurile atribuite lui lâpicliarmos sunt, adesea, teze filosofice versificate aparținând iinora din contemporanii săi, pythagorici, eleați sau adepți ai școlii lieraclitice.

Bpicharmos a murit foarte bătrân, spre 460 î.e.n. venerat de întreaga Syracnsă.

KPICHARMOS

a) \ 7 ÎAȚA ȘI SOIIEHILE

3. DIOG. ivAiiRT. VIII, 78: Epicharmos din Cos, fiul lui Helothales, a audiat și el prelegerile lui Pythagoras. După cum singur mărturisește în scrierile lui, la vârsta de trei luni a fost adus la Megara siciliana și de aici la Syra-cusa. Pe statuia lui se află scrisă următoarea epigramă:

Între stele-i ca focul soarele care străluce Marea-i de necuprins față de-ai apelor rest.

Astfel și eu, Epicharmos, cu mult întrec în cumințenie încununatul ce-am fost, de Syracusa cinstit.

A lăsat Comentarii1 în care dezbate probleme despre științele naturii, etică, medicină, în majoritatea acestor Comentarii a înserat pasaje versificate, prin care arată limpede că aceste scrieri îi aparțin. A murit la vârsta de 90 de ani.

4. IAMBLICHOS, V.P. 266: Din numărul discipolilor externi3 făcea parte și Epicharmos. El nu aparținea tagmei inițiaților. Sosit la Syracusa, din cauza regimului tiranic al lui Hieron3, s-a abținut să se ocupe fățiș cu probleme de filosofic dar a versificat preceptele inițiaților, răspândind

— Traducerea a fost preluată din volumul DIOGENES LAERTIOS, Despre viețile și doctrinele filosofilor, traducere de C.T. Balmuș, EA, 1963, p. 416.

EPICHARMOS

Învățăturile lui Pythagoras într-ascuns, odată eu mă...4.

166. Cei care fac unele mențiuni despre physiologi prețuiesc înaintea tuturor pe Bnrpedocles și pe Paurmeuides din Blea, iar cei care doresc să consemneze în scris ceva sentente despre viață, prețuiesc cu precădere preceptele lui Bpicharmos. Și aproape toți filosofii și le însușesc3.

8. IAMBLICIIOS, V.P. 241: Metrodoros, (fratele) lui Thyrsos, care a raportat cele mai multe din învățăturile tatălui său, Bpicharmos, și din învățăturile lui [Pythagoras] referitoare la medicină, în explicațiile

ce le dă despre cuvântările adresate de tată către fratele lui spune că Kpicharmos, și înainte de acesta Pythagoras, socoteau dialectul doric drept cel mai nobil dintre toate.

b) FRAGMENTE

(Selecție după Kaibel CGF)

Din scrierile lui Alkimos către Amyntas, I – IV (Autenticitate nesigură, îndeosebi la Fr. 3.)

1 – 3. DIOG. LAŢIRT. III, 9 – 14 (9). „[Platou] a folosit din plin scrierile poetului comic Bpicharmos, redactând în alt fel majoritatea preluărilor, după câte afirmă Alkimos în cărțile închinat lui Anwntase, patru la număr, în această lucrare, chiar în cartea I, afirmă următoarele: „După cât se pare și Platon preia multe de la Bpicharmos⁷. Dar acest lucru trebuie judecat cu atenție. Platon declară că ceea ce poate fi perceput nu este niciodată durabil nici ca înfățișare, nici cantitativ, ci întruna curge și se preschimbă, (10) ca și când cineva ar suprima posibilitatea numărătorii, lucrurile nemaifiind aceleași ca mai înainte, nici ca esență, nici cantitativ, nici calitativ; cele ce sunt perceptibile sunt supuse unui proces de eternă devenire; existență în sine nu au avut niciodată. Ceea ce însă este doar gândit, din așa ceva nimic nu se naște și nimic nu se adaugă. Aceasta este natura lucrurilor veșnice care este hărăzită să fie asemenea și identică cu sine însăși, într-adevăr, Bpicharmos a spus limpede despre cele ce percepem prin simțuri și despre cele ce gândim următoarele:

1. (170 a K)

— Zeii au existat dintotdeauna și niciodată n-au fost lipsă. Cele ce se petrec aici, sub ochii noștri, sunt mereu aceleași fenomene, efecte ale unora și acelorași cauze”.

— „Dar se spune că Chaosul a existat înainte de zei”.

— T.C\ nu așa? Ceea ce este element primordial nu e cu puțință să provină din alt element”.

— „Atunci oare n-a existat nimic primordial?”

— „Sigur că nu, și nici secundar, cel puțin din elementele despre care noi discutăm acum, ci acestea fost-au dintotdeauna”.

2. (170 b)

— „Dacă cineva, să zicem, ar dori să adauge o unitate⁸ la un număr par, dacă vrei, și la un număr impar, sau să înlătore o unitate din cele existente – crezi oare că numărul rămâne același?”

— „Cătuși de puțin”.

— Și nici dacă cineva ar vrea ca la o măsură de mi cot să adauge o altă măsură sau să taie ceva din măsura anterioară n-ar fi cu putință ca măsura să rămână aceeași?”

— „Nici cum”.

— „Așadar, ia acum în considerare și oamenii; unul se dezvoltă, altul pierde treptat; toți sunt tot timpul în perpetuă schimbare. Ceea ce se schimbă conform legilor naturii și nu rămâne în aceeași stare poate deveni altceva față de ceea ce-a fost mai înainte vreme. Și tu, și eu, fost-am ieri alții și acum am devenit alții, și iarăși fi-vom alții, și nu unii și aceeași, după cum e Logos-ul <firii>9.

(Cf. PLUT., D. comm. not. 44, p. 1083 A: așadar, problema despre dezvoltare este veche; a fost ridicată, după cum. mărturisește Chrysippos, și de Epicharmos. D. sera num. vând, 15, p. 559 A; aceleași lucruri sunt acceptate, pe cât se pare, și de discipolii lui Epicharmos din cercul cărora sofistii au preluat și au dezvoltat problema; cel ce a contractat odinioară o datorie, acum, devenit altul, nu mî este datornic; cel invitat ieri la un ospăț astăzi merge u» invitat, căci este alt om. ANON. la PLATON. Theaet. 71, 2 (după 22, B, 126 b): și a întocmit această comedie despi argumentele aduse de cel reclamat care nega că este unul același om, pentru că unele fapte se petrecuseră mai înainte vreme iar altele au fost date uitării. Căci reclamantul, adevărat, l-a lovit și l-a dat în judecată, pentru ca iarăși tot el să spună că unul este cel care a lovit și altul cel cai a făcut trimiterea în judecată. (13) Prin urmare, Epicha moș vorbește astfel despre Bine și despre idei:

3. (171) 14

— „Oare muzica de flaut este un lucru?” – „Da, di – „Oare și omul este un lucru?” – „Fără îndoială» „Omul așadar este muzică de flaut?” – „Nici cum”. – „Hai atunci să vedem ce înseamnă u M flautis: Cine crezi tu că este?”

Un om, nu-i așa?” – „Chiar așa”. – „Atunci n crezi cumva că și Binele are același statut? Binele est un lucru în sine. Oricine a ajuns să-l cunoască, după e l-a învățat, de aici încolo devine un om bun. Întocm; cum este flautist cel ce a învățat să cânte la flaut, dansate cel ce-a învățat arta dansului și împletitor de coșuri cel e cunoaște împletirea coșurilor – sau indiferent ce altce\ vrei, asemenea acestor îndeletniciri – executantul nu: poate confunda cu meșteșugul însuși, ci rămâne mest» sugar”.

sigur iată”.

Gnomologia lui Axio-pistos în Colecție s-a mai păstrat câte ceva în original.

8 (239). STOBAIOS IV, 31, 30 (Florilegium), a lui Menai dros (537 Kock) Cf. B 53.

„Epicharmos susține că zeii există sub formă de vânt, apă, pământ, soare, foc, astre; eu însă, după câte cred, e folos pentru noi sunt zeii care înseamnă banii de argii și de aur”.

b) FRAGMENTE

9 (245). [PLUTARH], Cons. ad. Apoll., 15, p. 110 A (cf. B 48)

Se unește și se desface și se întoarce de acolo de unde a plecat, pământ la pământ, suflarea se ridică în sus; Ce e dificil în acestea? Absolut nimic.

10 (246). CLKMENT, Stromat. IV, 45 p. 584 P.

Natura omenească ce înseamnă? Niște burdufuri umflate.

Îl (247). SEXTUS, Adv. math. I, 273 (cf. de., Tuse. I, S, 15)

A muri, < (să n-am parteX a fi mort, mi-e tot una.

12 (249). PLUTARH, De fort. Al. II, 3, p. 336 B (cf. 21

B 24)

Mintea vede și mintea aude. Celelalte sunt surde și oarbe.

13 (250). POLYB. XVIII, 40.4

Fii temperat și adu-ți aminte să nu te arăți credul; acestea sunt articulațiile spiritului.

14 (251). ARISTOTEL, Metaph. M, 9, 1086 a 16: după Epicharmos este greu să tragi concluzii valabile din premise fals puse: „abia fost-a ceva rostit și pe moment lasă impresia că n-a fost bine spus”.

33 (284). STOB., Fior. (III), 29, 54 H.

Exercițiul, prietenii, dăruiește mai mult decât o natură înzestrată.

36 (287). XENOFON, Memorab. II, 1.20. Până și Epicharmos în acest pasaj recunoaște:

„Zeii ne vând toate bunurile în schimbul străduințelor noastre”.

43 (282). STOB., Fior. II, 20, 9 H La suprafață nu lăsa să se ridice mânia, ci rațiunea.

EPICCHARMOS

Epicharmos al lui Ennius (Din colecția lui Axiopistos)

48 (5). PRISC, I, 341 H (mentis = mens) – nu terra corpus, at mentis10 ignis est (pământul este un corp iar mintea este foc).

49 (3). VARRO, De re rustica I, 4, 1. elementele primordiale ale acesteia [adică ale agriculturii] sunt aceleași pe care Ennius le atribuie lumii: apa, pământul, sufletul și soarele.

50 (6, 52).

— De lingua lat., v. 59: așa vorbește Epicharmos despre mintea omenească. El spune:

„Acest foc este rupt din soare”.

50 a (6, 53). Același, despre soare:

„Acesta (soarele) este în întregime spirit” 11 după cuirs am arătat mai înainte, tot așa cum umorile reci aparțin pământului. 60 Din unirea cărora cerul și pământul au dat naștere la tot ceea ce există, deoarece natura, datorită lor:

51 (2). „Amestecă căldura cu frigul și uscăciunea cu umiditatea”.

52 (4, 48, 49). – 64 I se spune mama Roditoare pentru că pământul este mama... Pământul a zămislit toate speciile care-i populează ogoarele și tot el le înghite apoi în sânul lui... el <este acela> care dă mâncarea”, după cum spune Ennius. Pământul, „pentru că poartă roade, se numește Ceres” 12, termen învechit, căci acum G este distinct de C 65 Aceiași zei, Jupiter și Iunona, sunt echivalenți cu Cerul și Pământul, după cum spune și Ennius:

53 (7). „Acesta este Jupiter la care mă refer, pe care grecii îl numesc văzduh; el este vânt și nori, apoi ploaie iar după ploaie se face frig, urmat de vânt și iarăși văzduh Din această cauză sunt Jupiter toate câte ți le spun, deoarece el ajută¹³ <prin binefacerile sale> muritorii și orașek și fiarele”.

Constituția lui Chrysogorim Apocrif

56 (255). CU5M., Stromat. V. 119 p. 719 P. Poetul comic E. spune undeva în lucrarea sa Constituțiile, în mod clar»

asa despre rațiune:

„Pentru oameni viața cere imperios calcul și număr. Trăim prin număr și calcul, acestea sunt cheazăia vieții pentru muritori”.

57 (256, 257). apoi, nemijlocit, adaugă:

„Rațiunea guvernează oamenii după cum se cuvine și îi menține în viață. Omul își face socotelile lui dar există și o rațiune divină; puterea de judecată a omului s-a ivit din rațiunea divină și procură fiecăruia mijloace ca să-și întrețină viața și să-și procure hrana. Rațiunea divină îi însoțește pe oameni în toate cele ce întreprind, deținând

54 (8). – 68 de aici Epicharmos al lui Ennius: numește [luna] și Proserpina, deoarece ea obișnuiește să se afle sub pământ. Este numită Proserpina, fiindcă întocmai unui șarpe se mișcă pe distanțe mari¹⁴, când spre dreapta când spre stânga.

Canonul lui Axiopistos Apocrif

55 (289). TIÂRTUI,!... De anima 46 (377, 8 Wiss). de altfel, Epicharmos, dintre toate formele de divinație pune cel mai mare preț pe vise, împreună cu atenianul Philochorus. 47. mai departe, pentru că nu poți visa după bunul plac (căci și E. gândește așa), în ce chip oare se va contura cauza fiecărui vis în parte? Pentru binecunoscute îndepliniri de vise, [mai înainte 377, 3 J îi citează pe: Artemon, Anti-phon, Strabori, Philochorus, Epicharmos etc.

singură puterea de a-i învăța ce anume este util de făcut. Căci nu omul descoperit-a vreun meșteșug oarecare, ci divinitatea a dăruit totul”.

Epigramă Apocrif. Cf. B 9 48

64; (296). Schol. BT la Iliada XXII, 414; există și o epigramă atribuită lui Epicharmos:

„Sunt un cadavru. Cadavrul este gunoi, pământul este gunoi. Dacă însă pământul este o divinitate, atunci nici eu nu sunt un cadavru, ci o divinitate”.

NOTE

1 Trtonv7J Aaâa, după inoda Comentariilor pytliagarice. Nu a „rămas nicio mărturie a existenței acestor Comentarii atribuite lui Epicharmos.

— Ai lui Pythagoras.

5 Instituită în jurul anilor '480 – 478 î.e.n., tirania lui Hieron, fratele și succesorul lui Gelon, s-a consolidat după strălucita victorie obținută într-o bătălie navală la Cumae (474) împotriva etniscilor.

4 Adică pe calea dramelor comice.

5 Cf. Scholia graeca în Aristoph. Prol. III i Didot); Cicero, Tuse. I, 8: „Șed tu mini uideris Epicharmi, acuți nec itisulsi hominis ut Sicu-3 i, senteotiam sequi”.

6 Personaj necunoscut.

7 Ceea ce urmează reprezintă o teză tendențioasă a unui comentator, compatriot cu Epicuarmos.

s în textul grec „o pietricică”, imitate de numărătoare.

9 Dialog care parafrazează doctrina lui Heraclât.

10 Formă neobișnuită de nominativ, deci. III. în loc de mens -ntis: nu-nt-is, mentis.

11 în latinește: mentis.

— Joc de cuvinte în limba latină: gerens – purtând, Ceres, cu opoziția

? e

13 Tot u. u joc de cuvinte: Jupiter, iuvat (ajuta).

14 Etimologie bazată pe înțelesul verbului latin se-rpo – ere (gr. ep7 t & >) care înseamnă „a se târî”.

THALES NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Persona Ktate cu multiple însușiri, gânditor de elită, Thales din Milet (sec. VI î.e.n.) a fost trecut adesea în fruntea listei celor „șapte înțelepți” (vezi p. 98 sqq.) – Originea lui este legată de aceea a unui neam cari-an sau a unui neam fenician, deși numele mamei, KLleobulina, este indubitabil grec. Ca om politic a dat compatrioților săi sfaturi înțelepte, între altele, a emis ideea creării unei confederații ionice, pentru a întări puterea orașelor grecești din Ionia în fața invaziei perșilor. Preocupările sale de ordin științific, dublate de aplicarea în practică a cunoștințelor sale, ne îndreptățesc să-l considerăm un constructor priceput [B 6], iar în materie de matematică și astronomie, un gânditor de prim ordin (vezi E 3 și B 6).
jb gî p: f

Călătoriile pe care le-a făcut în Lydia, la Sardes și în Egipt i-au înlesnit contacte cu vechea „știință babiloniană și cu preoții din Egipt, deținători ai unei prețioase tradiții de ordin științific, în Egipt s-a arătat interesat de fenomenul creșterii Nilului și a lucrat efectiv la perfecționarea măsurărilor. Noțiunile de”; astronomie pe care le posedă, îmbogățite în cursul acestor călătorii, vor fi ajutat efectiv)) navigația contemporană.

Dacă a publicat sau nu lucrările sale, nu este sigur (vezi totuși Heraclit, B 38). Concepția sa asupra alcătuirii lumii materiale este influențată de teoriile cosmogonice orientale, în cai e apa era considerată drept element primordial. Imaginea pământului plutind pe apă are anumită contingență cu aceea a unei ape primordiale Nun (Egipt), despărțită în două. Aristotel, Metafizica I, 3, 983 e 20, deși nu cunoștea nimic scris de Thales, acordă aprecieri elogioase filosofului pe care-l consideră drept unul din promotorii filosofici naturii.

THALES

a) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂȚURA

Î. DIOG. LAĂSTR. I, 22 – 44 (22) Avea, așadar Thales, după cum spun Herodot [I 170], Duris¹ [FGrHist. 76, F, 74, II, 155] și Democrit [68, B, 115 al de tată pe Exa-tnyas² și de mamă pe Kleobulina din neamul Thelizilor, care sunt fenicienii³ de viță nobilă, coborâtori din Cadmos⁴ și Agenor⁵. Așa cum afirmă Platon [Protagoras 343 A] era considerat <printre cei șapte înțelepți>. A fost cel dintâi ora numit „înțelept”, pe vremea când era arhonte la Atena Damasios⁸ și când au fost nominalizați și cei șapte înțelepți, așa cum afirmă Demetrios din Phaleron⁷, în lista arhonților [FGrHist. 228, F, 1, II, 960]. A fost înscris în listele cetățenești din Milet⁸, atunci când a sosit acolo împreună cu Neileos, izgonit din Fenicia; așa cum susțin cei mai mulți, era localnic din Milet și făcea parte dintr-o familie ilustră. După ce s-a ocupat un timp de treburile politice, s-a dedat cercetării naturii. După unii, n-ar fi lăsat nicio scriere, căci Astrologia Nautica, atribuită lui, se spune că este opera lui Phokos din Samos⁹. Callimachos¹⁰ îl recunoaște pe Thales ca descoperitor al Ursei Mici¹¹, spunând astfel în Iambii săi [fr. 94, II, 259, Schneid.; vezi A 3 al: „și a carului... fenicienii”; după alții, ar fi scris numai două lucrări Despre Solstiții și Despre Echinocții [B 3], considerând ca inabordabile celelalte fenomene cerești. Se pare, după alții, că el cel dintâi s-a ocupat de astronomie și a prezis eclipsele de soare și solstițiile, așa cum afirmă Eudemos¹² [fr. 94 Speng. J în Istoria Astronomiei. De aceea pe el îl admirau și Xenofan¹³ [fr. B 19] și Herodot [I 74], și Heradit [fr. B 38] și Democrit [fr. B 115 al.

(24) Unii afirmă că Thales ar fi cel dintâi care a susținut că sufletele sunt nemuritoare. Printre aceștia se numără. și poetul Choirilos¹⁴ [p. 182 Naeke]. Tot el cel dintâi ar fi descoperit drumul soarelui de la un solstițiu la celălalt și tot el, pentru prima oară, după unele mărturii, a arătat că <lățimea soarelui raportată la ciclul parcurs pe cer precum și lățimea lunii>, față de aceeași circumferință, reprezintă a șapte suta douăzecea parte. El cel dintâi a numit cu numele de „triakas” 35 ultima zi a lunii. Tot ei, așa cum spun unii, a fost cel dintâi care a tratat despre natură.

ARISTOTEL [De anima A 2.405 a 19] și HIPPIAS [85 B 7 afirmă despre Thales că ar fi atribuit suflet și lucrurilor neînsufleteite, făcând dovada cu ajutorul pietrei magnetice și a chihlimbarului, învățând de la egipteni geometria, așa cum spune Pamfila¹⁶ [fr. 1 FHG, III, 520], Thales a fost cel care ar fi înscris pentru prima dată triumphiul

dreptunghi într-un cerc și în urma acestui fapt ar fi adus zeilor ca jertfă un bou. (25) Sunt însă alții care spun că Pythago-ras ar fi făcut acest lucru; printre aceștia se află Apollodoros, calculatoru¹⁷ [cf. DIOG. VIII, 12] (Thales este de asemenea acela care a dezvoltat lucrurile pe care Callima-chos în Iambii săi [vezi A 3 al i le atribuie frigianului Euphorbos, ca, de pildă, triumghiul scalen și tot ce are contingentă cu geometria teoretică]. Se pare că Thales a dat sfaturi excelente și în chestiuni politice. Atunci când Cresus a trimis soli milezienilor, cerându-le alianțe, Thales i-a oprit pe milesieni de la această alianță și, întâmplându-se ca Cyrus să iasă învingător, Thales a salvat cetatea¹⁸. După cum narează Herakleides Ponticus 19 [fr. 47 Vossi, Thales a fost un om singuratic și un izolat. (26) Zic unii că s-ar fi căsătorit și că ar fi avut un fiu, anume pe Kybis-thos; alții spun că ar fi rămas burlac și ca a adoptat pe fiul surorii lui. Se spune că atunci când a fost întrebat de ce nu face copii, el ar fi răspuns: „din iubire față de copii”. Se mai povestește că, la insistențele mamei sale de a-l căsători, răspunse: „nu este încă timpul”, iar apoi, după ce a trecut de tinerețe”, acum nu mai este timpul”. Hierony-inos din Rhodosao, în cartea a doua a lucrării sale Comentarii împrăștiate [fr. 8, Hiller], spune că Thales voind să demonstreze ce ușor este să te îmbogățești și, prevăzând o bogată recoltă de măslinae, a închiriat prese de untdelemn și a adunat foarte mulți bani.

(27) Thales a afirmat că obârșia tuturor lucrurilor este apa și că lumea este însuflețită și plină de zei. Despre el se spune că a descoperit anotimpurile și că le-a împărțit în trei sute șazeci și cinci de zile.

El nu a avut niciun îndrumător, în afară de preoții egipteni, cu care a venit în contact când a sosit la ei în țară, iar Hieronymos [fr. 21 Hiller] afirmă că a procedat la măsurarea piramidelor ținând seama de umbra lor și observând momentul când umbra noastră este egală cu înălțimea noastră²¹. El a trăit în relații strânse cu Thrasybulos, tiranul Miletului, așa cum spune Minyes²² [FHG II, 335, 3 j. Lucrurile cunoscute referitoare la tripodul găsit de pescari și trimis rând pe rând „înțelepților” de către poporul din Milet, sunt acestea: (28) Se zice că niște tineri din Ionia cumpăraseră o plasă de la niște pescari milesieni și că scoțând din apa mării un tripod, s-a iscat o ceartă care a durat până când milezienii au trimis soli la Delfi²³ și când zeul dădu următorul oracol:

Tu mlădiță din Milet, pe Phoibos îl întrebi

Gne să fie stăpân tripodului? Zeul îți răspunde:

Cel dintre voi ce s-arată primul ca înțelepciune.

Aceștia dădură așadar tripodul lui Thales; la rândul lui, acesta îl dădu altuia și așa mai departe, până când tripodul ajunsese la Solon. Acesta însă declară că zeul este cel mai înțelept și trimise tripodul la Delfi.

HERMIPPOS²⁴ în Vieți [fr. 12 FHG III, 39] atribuie lui Thales o vorbă, spusă de alții privitor la Socrate. Se zice că el era recunoscător față de soartă din pricina a trei lucruri: întâi, fiindcă, spunea el, m-am născut om și nu animal, apoi fiindcă sunt bărbat și nu femeie, și în al treilea rând, fiindcă sunt elen și nu barbar. (34) Se povestește că odată, plecând de acasă, condus de o bătrână, cu intenția de a contempla stelele, a căzut într-o groapă și că atunci când el a strigat, bătrână i-ar fi spus: „cum vrei să știi ce se află în cer, Thales, tu, care nu ești în stare să vezi ceea ce se afla în fața ta?” 25. Timon²⁶ îl recunoaște și el ca astronom și-l laudă în ai săi Silloi [fr. 23 D], vorbind despre el astfel: Ce mare astronom este Thales printre cei șapte înțelepți!

Lobon din Argos²⁷ afirmă că lucrările filosofului, redactate în versuri, ating numărul de două sute și că pe statuia lui se află următoarea inscripție:

Pe acest Thales Miletul ionian l-a crescut și l-a arătat ca pe astronomul cel mai vestit, datorită înțelepciunii sale²⁸.

(35) Printre dictoanele lui Thales care circulă încă și acum sunt următoarele: „Vorbăria multă nu este o dovadă de minte înțeleaptă”... „Ascute-ți mintea”. „Preferă binele, vei închide cu aceasta gurile celor flecari” 2. I se mai atribuie și următoarele dictoane: „Dintre toate câte există, divinitatea este cea mai veche, căci ea este nenăscută. Universul, cea mai frumoasă podoabă, căci este opera divinității. Cel mai mare este spațiu”, căci el cuprinde totul. Lucrul cel mai rapid este gândul, căci el aleargă peste tot. Lucrul cel mai puternic este necesitatea, căci ea stăpânește totul. Cel mai înțelept lucru este timpul, căci el dă la iveală totul”. Thales spunea că moartea nu se deosebește deloc de viață. Când cineva l-a întrebat: „Tu, atunci, de ce nu mori?”, el a răspuns: – „Fiindcă nu există nicio deosebire”. (36) Când cineva i-a pus întrebarea: „Ce a fost mai întâi, noaptea ori ziua?”, el a răspuns: – „Noaptea este înaintea unei singure zile”.

Iar când cineva l-a întrebat dacă un om care săvârșește o nedreptate se poate ascunde de zei, el a răspuns: „Nici chiar atunci

când pune la cale ceva rău". Unui bărbat adulter, care i-a pus întrebarea dacă ar putea să jure că n-a săvârșit adulterul, el i-a răspuns: „Jurământul fals nu este mai rău decât adulterul". Când a fost întrebat ce lucru este dificil, el a răspuns: „A te cunoaște pe tine însuți". „Ce este mai ușor?" – „A da un sfat altuia". „Ce lucru este mai plăcut?" – „Succesul". „Ce este divinul?" „Ceea ce nu are nici început și nici sfârșit". Întrebat fiind care este lucrul cel mai neobișnuit pe care l-a văzut, a răspuns: „Un tiran bătrân". „În ce chip ar putea îndura cineva o nenorocire în modul cel mai ușor?" – „În cazul când ar vedea pe dușmanii lui și mai nenorociți". „Cum am putea trăi o viață cât mai bună și mai dreaptă?" – „În cazul când n-am săvârși noi înșine lucrurile pe care le condamnăm văzându-le la alții". (37) „Cine este fericit?" – „Cel ce este sănătos la trup, înzestrat la minte și are un caracter educat". Afirma că Nilul își umflă apele din pricina vânturilor etesiene, care bat din direcție opusă-30.

APOW, ODOROS31, în Chronika [FGrHist. 244, F, 28, II, 1028] spune că Thales s-a născut în primul au al olimpiadei a treizeci și cincea (a noua?) [640 î.e.n.], (38) că a murit la 78 de ani (sau cum afirmă Sosicrates [fr. 10 FHG IV, 501 J la nouăzeci de ani. –, crua-a găduit să-l treacă pes Halys fără pod, abătând cursul apei [546 î.e.n.j.

(40) Și această cugetare aparține lui Thales: „Cunoaște-te pe tine însuți" 3 –, despre care ANTISTHENBS33 în Succesiuni; KHG III, 182] spune că aparține Pheraonoei, și că de la ea și-a însușit-o Chilon.

Pe seama lui Thales sunt puse și aceste scrisori (43, 44).

2. Lex. Suda [rând 25 – 30 din HESYCHIOS, Onomatologos, rând. 31, p. 73, 2 din A 1]. Thales a fost primul om care a căpătat numele de „înțelept" și tot el a fost cel dintâi care a afirmat că sufletul este nemuritor și care s-a preocupat de eclipse și echinocții. Dictoanele lui sunt multe și, printre acestea, cel mai răspândit este dictonul „Cunoaște-te pe tine însuți". Dictonul este mai degrabă al lui Chiâon, care și l-a însușit, ca și dictonul „nimic peste măsură"; cf. Cedren. I, 275, 14].

Thales, filosof al naturii, a prezis o eclipsă de soare pe vremea lui Darius.

3. Schol. PLATONIS în remp. 600 A [din Hesycli.] Thales din Milet, fiul lui Examyas, fenician după spusele lui Herodot, el cel dintâi a fost numit înțelept. A descoperit că soarele dispare din pricina lunii, care se intercalează și a descoperit Ursa Mică și solstițiile; el, cel dintâi

dintre greci a vorbit despre mărimea soarelui și despre natură și a afirmat că și lucrurile neînsuflețite au un suflet, prin analogie cu magnetul și electronul. Principiul lucrurilor, a spus el, este apa iar lumea este însuflețită și plină de dai-moni. A fost instruit de preoți în Egipt. Lui îi aparține dictonul „Cunoaște-te pe tine însuți”. A murit izolat și bătrân, în timp ce asista la un concurs gimnic, epuizat de arșiță.

Îț?” – ”„«fr-T-i3P* (»”.

3 a. CALLIMACH., Iamb. [fi 94 – f Pap. Oxyrli. VII, 33. cf. Pfeiffer, Callimachi frag. nuper rep., p. 43 și urm (Thyriion, fiul arcadianului Bathycles, a primit din partea tatălui sau însărcinarea să transmită „celui [mai înțelept” cupa lăsată moștenire**): el a pornit pe mare spre Milet. Căci lui Thales îi revenea premiul; era doar învățat în toate și s-a priceput să determine constelația Carului Mic, cel ce stă călăuză pe mare corăbierilor fenicieni. Ajutat de noroc, arcadianul l-a găsit pe bătrân în templul de la Didyrna³⁴, scrijelind pământul cu rigla și desenând figura descoperită de frigianul Euphorbos³⁵, care cel dintâi dintre oameni a desenat triunghiuri scalene și cercuri și care a propovăduit abținerea de la hrana cu carne. Pe el l-au urmat nu toți, ci doar aceia ce erau stăpâniți de un <daimon rău>. (Fiul lui Bathycles) a vorbit astfel: „Această cupă de aur masiv... m-a însărcinat al meu părinte... s-o dăruiesc celui mai ales dintre cei șapte filosofi... Și eu ți-o dăruiesc ție Atunci Thales lovi cu bastonul în pământ și, apucându-și bărbia cu mina, spuse: „Darul acesta nu-l voi primi dacă cumva tu nu cinstești cuvintele părintelui tău...”

— Chihlimbar. ** Explicația lui Diels.

4. HERODOT I, 170. Sfatul dat de milezianul Thales, cel ce cobora din neam fenician, înainte ca Ionia să cadă sub jug³⁶, s-a dovedit folositor; într-adevăr, el a povățuit pe ionieni să fie reprezentați printr-un singur senat, iar acesta să aibă sediul la Teos (Teos-ul aflându-se în centrul Ioniei) iar cetățile celelalte, împreună cu locuitorii lor, să nu se considere mai prejos de demos-uri. Cf. I, 146.

5.

— I, 74. (Războiul dintre Alyattes și Cyaxares). În al șaselea an de la izbucnirea războiului, când nici unii nici alții nu erau învingători, s-a întâmplat ca în toiul bătăliei ziua să se preschimbe îndată în noapte [Kelipsa de soare din 28 mai 585 î.e. îi.

— Dielsi. Thales din Milet le prezisese ionienilor această

întunecare a soarelui și dăduse ca termen tocmai anul în care s-a și petrecut. CLEM., Stromat. I, 65 (II, 41 St.). Eudemos [fr. 94 Sp.] afirmă în Istoria Astrologiei, că Thales a prezis eclipsa de soare în timpul când mezii se luptau cu lydienii, pe vremea când Cyaxares, tatăl lui Astyages, domnea peste mezi, iar Alyattes, tatăl lui Cresus peste lydieni... cam în jurul olimpiadei a 50-a [580 – 77 î.e.n.]. Vom face o mențiune cu privire la vârsta celor șapte înțelepți: cel mai în vârstă dintre cei amintiți mai sus, Thales, a trăit în jurul olimpiadei a cinci-zecea...

6.

— I, 75. Atunci când Cresus a ajuns la fluviul Halys, după părerea mea, el și-a trecut oastea pe podurile existente. Grecii însă au răspândit vestea că Thales din Milet a făcut ca ostile să treacă fluviul, căci Cresus se afla în mare încurcătură neștiind în ce chip armata ar fi putut trece fluviul...; se spune că Thales, care era de față în tabără, a izbutit să facă în așa fel ca fluviul ce curgea în stânga armatei să curgă în dreapta ei... Și el a procedat astfel: a pus să se sape un șanț adânc, într-un loc situat mai sus de tabără, în formă de semilună, astfel încât locul în care era așezată tabăra să fie ocolit prin partea de sud. În șanțul săpat a abătut o parte din apele vechii albiei și, îndată după depășirea locului de cantonare, a readus apele în vechea lor matcă, în acest chip a despărțit fluviul în două brațe ce puteau fi trecute cu ușurință prin vad.

7. EUSEB., Chron. a) la CYRILL., Contra Iulian. I, p. 12. Se spune că cel dintâi filosof al naturii a fost Thales din Milet, că și-a petrecut viața – după cât se vorbește – până în olimpiada a 58-a [548 – 5 î.e.n.]; b) HIERON., Ol. 35, I [640] (Armen. Ol. 35, 2 [639]): Thales din Milet, fiul lui Examyas, este recunoscut ca fiind cel dintâi filosof despre care se spune că a trăit până la olimpiada a 58-a.

9. PLATON, Theait. 174 A. Se spune, Theodoros, că o slujnică glumeață și plăcută, de prin părțile Tracici, zărindu-l pe Thales cu ochii pironiți asupra cerului și cercetind stelele, cum acesta căzu într-un puț, își bătut joc de el, zicându-i că este dornic să știe ce se întâmplă în cer. deși nu este în stare să vadă ceea ce se află în fața lui, la picioarele lui.

10. ARISTOTEL, Polit. I, 11, 1259 a 6. Toate aceste date sunt folositoare celor ce pun preț pe arta de a te îmbogăți. Un astfel de cazeste și cel al lui Thales din Milet. Este vorba de o operație bănească ce i se atribuie, din cauza faimei pe care o dobândise prin înțelepciunea sa și care reprezintă un principiu cu o aplicabilitate

generală. Cum oamenii îl criticau pe Thales, reproșându-i sărăcia și spunându-i că filosofia este o îndeletnicire nefolositoare, Thales și-a dat seama, pe baza calculelor sale astrologice, că se va produce o recoltă abundentă de măslina, și chiar din timpul iernii, dispunând de o sumă de bani a închiriat toate presele de ulei existente atât în Milet cât și la Chios, fără ca nimeni să-l concureze. Când a sosit momentul recoltei și când toată lumea căuta de zor prese, Thales le-a reînchiriat pe cele arvinite de el, în condițiile în care dorea. Realizând o sumă importantă de bani, a dovedit că pentru filosofi este ușor să se îmbogățească, dacă doresc acest lucru, dar că nu acesta este țelul urmărit de ei. Cf. Cic., de div. I, 49, 111.

11. PROCL. În Elid. 65, 3 Friedl. [EUDEMOS, Istoria geometriei, f. r. 84 Speng.]. Așa cum cunoașterea exactă a numerelor a luat naștere la fenicieni, datorită comerțului și tranzacțiilor bănești, tot așa s-a născut și geometria la egipteni, din cauza mai sus menționată. Ducându-se în Egipt, Thales a introdus cel dintâi această știință în Grecia. El a făcut multe descoperiri și a explicat celor din preajma lui principiile pe care se bazau, prezentându-le pe unele la modul general, iar pe altele în mod mai concret. PLUT., Sol. 2. Se spune că și Thales s-a îndeletnicit cu negoțul, asemenea matematicianului Hippocrates, iar Platou a vândut untdelemn în Egipt, ca să aibă de cheltuială pentru drum. FLAVIUS IOSEPHUS, Contra lui Apion I, 2. Toți, în unanimitate, cred că filosofii greci care s-au preocupat de fenomenele cerești și de zei, asemenea lui Pherekydes din Syros [c. 7], Pythagoras și Thales, au fost discipoli ai egiptenilor și ai chaldeenilor și că au scris foarte puțin. Grecii au crezut că aceste opere sunt cele mai vechi, dar se îndoiesc că ar fi fost compuse de aceștia. AST., de plac. I, 3, 1 [Dox. 276]. După ce s-a îndeletnicit cu filosofia în Egipt, [Thales] a venit la Milet, când era mai în vârstă. IAMBLICH., Vita Pythag. 12. El l-a povățuit pe [Pythagorași] să meargă pe mare în Egipt și să intre în legătură cu preoții din Memfis și Diospolis. De la aceștia și-a dobândit ei cunoștințele, datorită cărora este considerat de mulți ca înțelept.

11 a. HIMER. 30, Cod. Neap. [Schenk], „Hermes”. 46, 1911, 420]. La Olympia, Pindar a cântat acompaniat de liră gloria lui Hieron; Anacreon a cântat soarta lui Poiy-crates din Samos, sacrificând jertfe divinității, și ALCEU, în Ode a cântat pe Thales, în timp ce Lesbosul era în sărbătoare...

12. ARISTOTEL, Metaphys. I, 3, 983 b 6. Dintre toți care s-au

ocupat mai întâi de filosofic, cei mai mulți au fost încredințați că principiile tuturor lucrurilor se află în cauze materiale. De unde există toate și de unde provin mai întâi și în ce sfârșit își găsesc pieirea – în vreme ce substanța persistă în ciuda schimbărilor suferite – aceasta, spun ei, este elementul și totodată principiul lucrurilor. De aceea consideră că nimic nu se naște <din nimic>, nici nu piere, de vreme ce o asemenea substanță rămâne veșnică³⁷...

(17) într-adevăr, trebuie să existe o anume substanță, fie una singură, fie mai multe decât una singură, din care se nasc celelalte, în vreme ce ea rămâne eternă. Totuși, despre cantitatea și înfățișarea ținui asemenea element primordial nu toți spun același lucru, ci Thales, întemeietorul acestui mod de a filosofa, susține că este apa (ca atare demonstra că pământul plutește pe apă), formulând, desigur, această ipoteză în urma observației că hrana tuturor viețuitoarelor este umedă și că însăși căldura se ivește și se menține din apă (căci ceea ce le dă naștere, acela este principiul tuturor). Prin urmare, adoptând această ipoteză și ținând seama că semințele tuturor lucrurilor au o natură umedă [conclude] că apa este principiul substanței lucrurilor umede. Există însă și părerea că cei care au trăit foarte de demult, cu mult înaintea generației noastre, cei care au făcut primele speculații teologice, tot aceasta presupuneau că este [substanța] naturii. Ei îi făceau pe Okeanos și pe Tethys părinții naturii [Homer, Iliada XIV, 201] iar jurământul zeilor se făcea pe apă, și anume pe acea apă denumită de poeți Styx [Iliada XV, 37 și urm.]; cum tot ceea ce este vechi este extrem de prețios, jurământul <pe Styx> este la rândul lui foarte prețuit³⁸.

13. siMPivicius, Phys. 23, 21 [TEOFRAST, Phys. op în fr. 1. Doxogr. 475, 1] Dintre cei ce susțin că principiul este unic și în mișcare – filosofi pe care el [Aristotel] îi numește în particular și „physiologi” – unii spun că acest principiu este limitat, ca de pildă Thales, fiul lui Examyas din Milet, și Hippon – acesta din urmă părând să fi fost și ateu; ei susțineau că principiul [lucrurilor] este apa, ajungând la această opinie în urma observațiilor empirice. [După părerea lor] caldul se menține prin umiditate, iar tot ce este mort se usucă; semințele tuturor lucrurilor sunt umede și tot ce reprezintă hrană mustește. De acolo de unde provin toate – de acolo se hrănesc; cum apa este principiul naturii umede, le înglobează pe toate. Prin urmare, ei considerau apa ca principiul tuturor lucrurilor și demonstrau că

pământul este așezat pe apă. 458, 23. Alții, presupunând [existenta] unui singur element, l-au denumit apeiron ca mărime, așa cum susținea și Thales despre apă. SERVIUS, Content, la Eneida xl, 186 (II, 497, 31): la diferite popoare s-au ivit diverse feluri de înmormântare; de aici se și trage că unii sunt înhumați, alții arși pe rug... Thales însă, care susține că toate s-au ivit din elementul umed, spune că trupurile se cuvin înmormântate, pentru a putea să se resoarbă în elementul umed.

13 a. ĀST. I, 17, 1 (D. 315) Thales și discipolii săi [susțin] că amestecurile prin transmutare sunt amestecuri ale elementelor primordiale.

13 b.

— II, 1, 2 (D. 327) Thales și discipolii săi [susțin] că Universul este unu.

13 c.

— II, 12, 1 (D. 340) Thales, Pythagoras și discipolii săi susțin că întreaga boltă cerească este împărțită în cinci cercuri, pe care le numesc zone. Una din ele este denumită arctică și mereu vizibilă, alta, tropicul de vară, alta echinocțiul, alta tropicul de iarnă iar ultima antarctică și invizibilă, înclinat peste cele trei zone de mijloc se află așa-numitul zodiac, atingându-le pe toate trei. Iar meridianul taie toate zonele, de la constelațiile arctice și până în partea opusă, formând unghiuri drepte.

14. ARISTOTEL, de caelo B 13.294 a 28. Unii [susțin] că [pământul] este așezat pe apă. Aceasta este versiunea cea mai veche, primită prin tradiție, pe care se spune că a formulat-o Thales din Milet, și anume că prin plutire pământul rămâne la suprafață ca o bucată de lemn sau ceva asemănător (căci nimic din ce există nu este cu puțință să se mențină în aer, ci numai pe apă) – ca și cum n. – ar fi același logos cu privire la pământ și la apa susținătoare a pământului⁸⁹. SIMPLICIUS, de caelo 522, 14. S-a emis [părerea] că Thales din Milet ar fi acela care a spus că pământul plutește pe apă întocmai unei bucăți de lemn sau indiferent ce altceva din cele ce pot fi purtate de apă¹⁰. Împotriva acestei păreri, Aristotel arată că o atare concepție s-a răspândit mai degrabă datorită faptului că egiptenii au propagat-o, sub forma unui mit, iar Thales, la rândul lui, de acolo a preluat povestea, Cf. PLUTARH, de îs. el Osir. 34, 314 C.

15. SENECA, Nat. Quaest. III, 14, p. 106, 9 Gercke. Părerea lui

Thales este o prostie. El spune că discul pământului este susținut de apă și că plutește întocmai corăbiilor, că datorită mobilității lui se leagănă pe valuri atunci când se spune că se cutremură. Nu-i nicio mirare așadar, dacă există din abundență mediu lichid pentru a alimenta curgerea fluviilor, dacă întreaga lume se află în mediu lichid⁴¹. ACT. III, 11, 1 (D. 377) Discipolii lui Thales [susțin] că pământul se află la mijloc?

16. HERODOT II, 20 (Păreri ale grecilor despre revărsarea Nilului;... o altă părere susține că vânturile etesiene (anua-l le) sunt cauza revărsărilor fluviului Nil, împiedicat cu acel prilej să se verse în mare⁴²... Aiti. IV, 1, 1. Thales: consideră că vânturile etesiene, care suflă în Egipt în direcția contrară gurilor Nilului, provoacă umflarea fluviului, deoarece împiedică scurgerea apelor care cresc în marea învolburată ce-i stă în față.

17. DERKYLLÂDES, apud Theon. astr. 198, 14 H. Eudemos [fr, 94 Sp.] povestește în Astrologia sa că Oinopides [c. 41, 7] ar fi fost primul descoperitor al înclinării zodiacului precum și al poziției „marelui an” iar Thales a lămurit eclipsa soarelui și mersul circular al astrului în conformitate cu solstițiile, mers care nu se petrece cu regularitate aidoma.

17 a. ACT. II, 13, r (D. 341). Thales [crede] că unii aștri sunt asemenea pământului iar alții vâlvătaie de foc. 20, 9 (D. 349) Thales consideră că soarele are o formă asemănătoare cu cea a pământului. 24, 1 (D. 353) Thales a spus cel dintâi că soarele intră în eclipsă atunci când luna îi acoperă strălucirea, trecând drept prin fața lui. Luna este de aceeași natură ca pământul. Fenomenul apare vederii în sens contrar, întocmai ca atunci când ceva este așezat în spatele unui clise.

17 b.

— II, 27, 5 (D. 358) Thales a spus cel dintâi ca luna este luminată de soare.

18. PUNIUS, N.H. XVIII, 213. Hesiod (căci și sub numele acestuia există o Astrologie) a transmis că apusul Pleiadelor din faptul dimineții se petrece odată cu echinocțiul de toamnă. Thales însă, în a douăzeci și cincea zi de la echinocțiu.

19. APUWÂIUS, Fior. 18, p. 37, 10 Helm. Thales din Milet, neîndoielnic cel mai de seamă dintre cei șapte înțelepți mai sus amintiți (căci el cel dintâi a pus bazele geometriei la greci, a fost un foarte serios cercetător al fenomenelor naturale și un foarte priceput

observator al astrilor), a descoperit lucruri de cea mai mare importanță, pe care le-a redat în câteva rânduri: succesiunea anotimpurilor, suflul vânturilor, drumurile stelelor, uimitoarele bubuituri ale tunetelor, orbitele înclinate ale astrilor, ciclurile anuale ale soarelui. De asemenea, fazele lunii în creștere sau în descreștere, ce obstacole o fac să-și piardă luminozitatea. Cu aceeași pătrundere a meditat, deși ajuns la adâncă bătrânețe, despre rațiunea divină a mersului soarelui, lucru pe care eu nu numai că l-am învățat, dar l-am și verificat prin experimentare, și anume de câte ori parcurge soarele, cu mărimea sa, orbita pe care o urmează, mergând mereu înainte. Tradiția pretinde că Thales i-a comunicat lui. Mandroaytos din Priene această ultimă descoperire a sa. Acesta, încântat de interesul prezentat de noua și surprinzătoarea descoperire, i-a oferit orice răsplată ar fi dorit, indiferent de sumă, în schimbul unei demonstrații de asemenea importanță. La care, Thales, înțeleptul, i-a spus: „ca răsplată mi-ar fi de ajuns dacă cele ce-ai învățat de la mine, când vei începe să le expui și tu altora, nu ți le vei atribui ca o descoperire proprie, ci vei mărturisi că eu sunt cel ce le-a găsit, și nu altul”. Cf. lui ANUS, Or. III, 162, 2 Herti. Întrebându-l cineva ce pretenții bănești are cu privire la o lecție dată, [Thales] i-a spus: „cu mărturisirea ca cele învățate vin de la mine, m-ai răsplăti exact cât trebuie”.

20 PROCES, în Euclid. 157, 10 Friedl. (din Eudemos). Se spune ca Thales a demonstrat pentru prima oară că cercul este divizat în părți egale de către diametru. 250, 20. Lui Thales, ajuns la vârsta bătrânetii, datorită faptului că descoperise multe altele, i se atribuie și formularea următoarei teoreme. El este indicat ca primul [învățat] care a știut și a arătat că unghiurile de la baza oricărui, triunghi isoscel sunt egale, folosind într-o manieră mai veche cuvântul „egale” pentru identice. 299, 1. Acum „această teoremă este astfel formulată: două drepte care se întretaie formează la vârf unghiuri egale. Ba a fost descoperită, după mărturia lui Budemos, cel dintâi de Thales.

352.14. KUDEMOS, în Istoria geometriei [fr. 87], ridică în timp atribuirea acestei teoreme până la Thales, căci distanta corăbiilor pe mare este calculată prin acel mod pe care l-a arătat el, ceea ce, spune Budemos, presupune negreșit folosirea în practică a teoremei.

21. PLINIUS, N.H. XXXVI, 82. văe spune că măsura, înălțimii [piramidelor] a fost stabilită de Thales din Milet., care a măsurat umbra aruncată de un corp, atunci când umbra este egală cu înălțimea

corpului. PLUTARH, Banchetul VII, 2, 147 A (Un personaj se adresează lui Thales): „După ce-ai așezat toiagul la capătul umbrei aruncate de piramidă, ai arătat că prin căderea razei de lumină s-au format două triunghiuri; raportul existent între o umbră și cealaltă era identic cu cel dintre piramida și toiag”.

22. ARISTOTEL, de anima I, 5, 411 a 7. Sunt și unii care susțin că [sufletul este amestecat în tot, de unde, eventual, și Thales a socotit că toate sunt pline de zei. Ei. PLATO N\]. Legile X, 899 B. ARISTOTEL, ibidem I, 2, 405 a 19. Pe cât se crede, din cele ce se amintesc prin tradiție, și Thales a conceput sufletul ca fiind în mișcare, dacă într-adevăr spunea că piatra magnetică posedă suflet, deoarece mișcă fierul.

22 a. ACT. IV, 2, 1 (Dox. 386 a, 10). Thales a arătat cel dintâi că sufletul are o natură veșnic mobilă sau auto-dinamică.

23. ACT. I, 7, 11 (Dox. 301). Thales consideră divinitatea drept rațiunea Universului, totodată ansamblul Universtilui ca fiind însuflețit și plin de demoni; prin mijlocirea umedului, care se află în toate elementele, forța mișcării divine a Universului pătrunde peste tot. CICKRO, de deor. natura I, 10, 25. Thales din Milet, care a cercetat pentru prima oară astfel de lucruri, a spus că apa este principiul. lucrurilor, că divinitatea este acea rațiune care le-a plăsmuit pe toate din apă.

b) FKAGMENTE

Astrologia Nautică

1. DIOG. LAFÂRT. I, 23; Lex. Suda; SIMPI... Phys. 23, 29. Thales, cei dintâi – susține tradiția – a dezvăluit grecilor știința despre natură, deși neîndoielnic au existat și alți precursori, așa cum este și opinia lui Teofrast [Phys. opin. I, Dox. 475]. Kl însă se deosebește mult de aceștia, până într-acolo că-i lasă în umbră pe toți cei dinaintea lui. Se zice că n-ar fi lăsat nicio operă scrisă, afară de Astrologia Nautică. PI/CJTARH, Pyth. or. 18, 402 B. Mai înainte vreme filosofii își expuneau doctrina, așa cum a făcut Orfeu, sub înfățișarea unor poeme. Același lucru se poate spune despre Hesiod, Parmenides, Xenofan, Bmpedocles și Thales... Faimă au adus științei astrologice și discipolii lui Aristarii, ai lui Timoharis, Aristyllos și Hipparchos, prin scrierile lor în proză, în vreme ce Eudoxos, Hesiod și Thales au scris poeme în versuri, dacă într-adevăr Thales a compus, ca să zicem așa, Astrologia care i se atribuie.

2. Schol. ARAT. 172, p. 369 24. (Hyadele) Thales pretinde că sunt două, una nordică și alta sudică.

Despre Principii I, II

3. GAI/ENUS, în Hipp. de humoribus I, I [XVI, 37 K.]. Thales, deși spune că toate se alcătuiesc din apă, susține de asemenea și acest lucru [anume că elementele se prefac unele în altele]. Dar e mai bine să-i dăm cuvântul, citind din cartea a doua Despre Principii unde se afla scris cam așa: „cele patru mult discutate elemente, dintre care afirmăm că primul este apa și într-un anume fel îl considerăm drept element unic, se amesteca laolaltă în vederea unirii, combinării și constituirii lucrurilor din cosmos. Cum de altfel, am spus-o și în prima parte”.

Despre Solstiții. Despre Echinocliu

4. DIOG. IV AERT. I, 23. Conform unor păreri. Thales n-ar fi scris decât două lucrări: Despre Sothii și Despre Echinocliu, celelalte considerându-le fenomene peste putință de a fi înțelese.

NOTE

1 Istoric original din Samos, a doua jumătate a sec. IV î.e.n., adesea citat de Diogenes Laertios.

I Grafia numelui tatălui lui Thales este diferită: Examyas, Bxnyes, chiar și Examyos.

— Originea lui Thales este nesigură. După unii, a fost fenician, după alții milezian. În ultima vreme s-a susținut originea cariană a lui Thales, și chiar și cea beoțiană, făcându-se legătura între fenicianul lui moș, colonizatorul Beoției, și acele știri care îl înfățișează pe Thales drept un beoțian stabilit la Mycale, pe teritoriu milezian (G.L. Huxley, The early Ionians, Londra, 1966, p. 95 și 185).

4 Fondatorul Tebei, care, potrivit tradiției, ar fi ruspmuit în Lumea greacă și alfabetul fenician.

— După legendă, Agenor era un fiu al lui Poseidon și al Libyei. «Arhonte în anul 582 – 581 î.e.n.

7 Om politic și filosof peripatetici an (c. 350 – 283). În operele ce i se atribuie, lucrări de filosofic, retorică, istorie a culturii înserate în Biografia ce-i consacră Diogenes Laertios, nu figurează lucrarea Lista ar-honfilor.

8 Vezi nota 3.

— Acest Phokos nu apare citat decât la Diogenes Laertios. Vezi voi. I, partea a 2-a, p. 391.

10 Callimachos din Cyrene, filolog și poet, șeful școlii poetice din

Alexandria (sec. III î.e.n.). A deținut și postul de bibliotecar în celebrul așezământ cultural din Alexandria, Museionul.

II Vezi Nota introductivă.

11 Potrivit autorilor moderni, care iau în considerare un text din Plaius, Naturalis Historia II, 12, 53, eclipsa de soare prevestită de Thales

M. MARINESCU-HTMU

a. – ivut loc La 5 sau la 28 mai 585 î.e.n., când s-a desfășurat o bătălie între îydieni și mezi. După Paul Tannery, Pour l'histoire de la science hellen 7, 1930, p. 55, ea s-ar fi produs la 30 sept. 610 î.e.n. Despre Eu-demos, vezi nota 24 la Orfeu.

„Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 197.

14 Au existat mai mulți poeți cu acest nume. Aici este vorba despre poetul epic, autorul unei epopei cu conținut istoric intitulată Pefsika, care a trăit în sec. V î.e.n.

— Triahas: a treizecea zi a lunii.

H Scriitoare erudită de limbă greacă, de origine egipteană (?). A scris Comentarii istorice, citate adesea de Aulus Gellius (PHG III, p. 520 – 522). A trăit în sec. I e.n. la Bpidaur.

17 Acest Apollodoros, denumit și „logicianul”, nu ne este cunoscut.

18 Este vorba despre victoria lui Cyrus asupra lui Cresus, regele Lydiei (547/46 î.e. îi.

— Herodot I, 70). Cum cetățile grecești se aflau sub „proiecția” lydienilor, cu acest prilej au ajuns să fie dominate de puterea persană.

— Herakleides din Pont, exeget și filosof platonician din sec. IV î.e.n., cart însă se îndepărtează de doctrina maestrului.

20 Hierouyinos din Rhodos, peripatetician, în ale cărui scrieri se resimt și influențe epicureice. A trăit în sec. III î.e.n.

— 1 Raționamentul lui Thales pare să fie următorul: așteptând momentul ȧ – lud umbra noastră are aceeași lungime cu înălțimea noastră și măsunoii umbra piramidei, se poate deduce că și umbra piramidei este eg; fl; „î cu înălțimea ei.

22 Scriitor menționat numai în acest loc.

23 în secolul al VI-lea î.e.n. se crease obiceiul ca grecii din A-ia Mică să consulte oracolul de la Delfi în problemele lor particulare și politice Indienii, în frunte cu regele Cresus, i-au imitat.

24 Hermâppos din Smyrna (sec. III î.e.n.), numit

„callimachianul”, di-ipol al lui Callimachos.

— Izvorul acestei anecdote se află la Platon, Theait. 174 A. Dacă părerea exprimată de îi. Iyandmaun și J.O. Flechensteiu, Vierteljahr-schri.fi der Naturforschenden Gesellschaft în Zfirich, 88, 1943, p. 98 – 112 (citată de G.L. Huxley, of}, cât., p. 186) Thales a coborât deliberat îa-tr-usi puț, pentru a face observații pe bolta cerească.

t Timou din Phlius (sec. III î.e.n.), filosof și autor de Silloi, scrieri satirice cu caracter batjocoritor. Discipol al lui Pyrrhon, propagator al scepticismului.

27 Autor de biografii. Nu se cunosc date despre el.

S8 în antichitate exista obiceiul ca oamenilor de seamă, care se ilustraseră într-un anumit domeniu, să li se ridice statui, pe baza cărora se săpau inscripții.

29 Autenticitatea acestor dictoane și maxime este cu totul îndoielnică.

30 Explicația lui Tliales, deși naivă, este remarcabilă întrucât – Aribuie fenomenului o cauză naturală. Vezi și vol. I, partea a 2-a, p. – ” 26.

31 Apolâodoros din Atena, autorul lucrării Chronika (o istorie universală), frecvent citat de Diogenes Laertios, a trăit în sec. II î.e.n. Sub mimele lui, în secolul I î.e.n. și I e.n., circula o scriere care îi era atribuită, Bibithotheca, operă a unui autograf anonim, în biografiile pe care le-a redactat, Apollodoros are meritul de a fixa date, ca, de pildă, apariția scrierii unui filosof, data participării unei personalități la fundarea unei cetăți, evenimente importante etc.

32 Dictonul era gravat pe frontispiciul templului de la Delfi.

33 Antistlienes, filosof, discipol al lui Socrate, întemeietorul școlii cinice astfel numită după locul unde își propaga învățătura, Kynosarge.

34 Sanctuarul lui Apollon de la Didyma se afla în imediata apropiere a Miletului.

35 în acest poem, poetul îl consideră pe Euphorbos, contemporan cu generația eroilor care au luptat în războiul troian, drept un precursor a lui Pythagoras. Vezi nota 57 la Sect. III, Pytliagoras.

36 Ionia a fost subjugată treptat, de perși, în urma cuceririi I – ydi-ei de către Cresus (vezi anterior nota 18), la sfârșitul sec. al VI-lea

Len. (G.L. Huxley, op. cit., p. 117 și urm.).

37 Vezi Studiul istoric, p. I/VII.

38 Vezi Hesiod, Theogonia, 390 – 401.

39 Despre această teorie cosmogonică în contextul gândirii antice dau Orientul mesopotamian, vezi Ion Banu, FAO, p. 58 – 64.

40 G.S. Kirk și J.E. Raven, PPH, p. 12 – 14 și p. 9 î și unu. fac o apropiere între această teorie și teorii asemănătoare din vechile scrieri orientale. Vezi de asemenea Pritchard, ANET, 61 – 72.

41 în cosmogonia” egipteană principiul-apă este denumit Nuri. Din Nun se alcătuește pământul, ordonat apoi de o forță creatoare, Atam, Pritchard, ANET, 3 – 4. În cosmogonia ebraică, Geneza I, 2, Te ho în este apa nesfârșită peste care creatorul dă naștere pământului.

42 Vezi Hekataios, f r. 10.

ANAXIMANDROS

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Discipol al lui Thales, Anaximandros (c. 610 – 547 î.e.n.) îi urmează la conducerea școlii milesiene care era! ti egală măsură preocupată de explicarea formării lumii materiale cât și de promovarea invențiilor practice, puse în slujba progresului manufacturier și comercial. Lui Anaxi-mandros i se atribuie de altfel, ca și lui Anaximenes, invenția gnomo-tuiâui, aparat simplu pentru măsurarea timpului, de mare utilitate.

Interesul arătat de filosof pentru configurația bolții cerești și a pământului i-a determinat să încerce întocmirea unui glob ceresc și a unei fiurți bazate pe cunoașterea punctelor cardinale. Importanța pe care a acordat-o poziției stelei polare ca indicatoare a Nordului a însemnat o adevărată revoluție în tehnica navigației. Ca om politic și cetățean a participat la fundarea coloniei niilesieue Apollouia, pe țărmul Pontului Buxin.

ANAXIMANDROS

a) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂȚURA's

1. DIOG. LAERT. II, 1 – 2. (1) Anaximandros din Milet¹, fiul lui Praxiades; a susținut că apeiron-u¹² este obârșia și elementul primordial, fără să specifice însă dacă este aer, apă sau altceva; a susținut că părțile se schimbă, dar ceea ce se prezintă ca întreg rămâne imuabil, că pământul se află în mijlocul Universului, detinând centrul. (Acesta are forma unei sfere. Luna are o strălucire faâsă, deoarece primește lumina de la soare, iar soarele nu este mai mic decât

pământul și este un foc deosebit de puri.

El, cel dintâi a inventat gnomonul¹³ și, în conformitate cu afirmația lui Favorinus din lucrarea sa Istorie variate [fr. 27, FHG III, 581 j, l-a așezat pe cadranele solar din Sparta; a explicat în același timp solstițiile și echinocțiile și a construit instrumente pentru măsurarea timpului. (2) El, cel dintâi a făcut o hartă a pământului și a mării și a construit o sferă cerească. A făcut o expunere generală a Opiniilor sale pe care, întâmplător, a consultat-o și Apollodoros din Atena⁴. Acest Apollodoros în Chronika [FGRII. 244, F, 29, II, 1028] spune despre Anaximandros că în anul al doilea al olimpiadei a 58-a [547/6] c'ra de 64 de ani și că, după scurt timp, a decedat. (Ar fi fost în floarea vârstei cam pe vremea lui Polycrates, tiranul din Samos).

2. Lex. Suda. Anaximandros, fiul lui Praxiades, filosoful din Milet, de aceeași obârșie, discipolul și urmașul lui Thales; el a fost primul care a descoperit echinocțiul, solstițiile și instrumentele pentru măsurarea timpului și – e: „4 – nămntul se află în centrul Universului; a triei. A scris uestprv nuwru „*,»...

f-ixe, Despre sfera [celestă] și alte câteva lucruri.

I " f xe, LJC – spr LŞJC, K*", „j 7

3. AELIA. N., V.H. III 17. Anaximandros a fost conducătorul colonilor care au plecat din Milet spre Apollonia din Pont³.

4. EUSSEBIOS, P.E. X, 14, 11. Anaximandros, fiul lui Praxiades, și el de neam din Milet, l-a audiat pe Thales; el, cel diitâi a construit un cadran solar pentru indicarea solstițiilor, a perioadelor de timp, a anotimpurilor și a echinocțiilor (cf. HERODOT II, 109: grecii au luat cunoștință despre cadranul solar, despre gnomon și cele 12 diviziuni ale zilei, de la babilonieni).

5. PLIN rus, N.H. II, 31. Se spune că Anaximandros din Milet a constatat o înclinare [a zodiacului]⁶ și a adus-o la cunoștință, el, cel dintâi, în timpul olimpiadei a 58-a [548 – 545], apoi Kleostratos a descoperit constelațiile din zodiac, mai întâi pe cele ale Berbecului și Săgetătorului [6 B 2]; Atlas, cu mult înainte descoperise însăși revoluția planetelor.

5 a. de., de div. I, 50, 112. Spartanii au fost sfătuiți de Anaximandros, filosoful cercetător al naturii, să-și părăsească casele și cetatea și să se ducă să se așeze înarmați pe ogoare, cu tot ce aveau, fiindcă-i amenința un cutremur de pământ, atunci când cetatea toată s-a prăbușit și când vârful Taigetului s-a desprins ca o pupă de corabie.

Cf. PLIN., N.H. II, 191 și 12 A 28.

6. AGATHEMEROS I, 1 (din Eratosthenes). Anaximandros din Milet, cel ce l-a audiat pe Thales, a fost cel dintâi care a cutezat să facă o hartă a pământului locuit; după acesta, Hekataios din Milet [FGrHist. I, T, 12 a, I, 3], bărbat care umblase mult prin lume, a desăvârșit lucrarea, încât aceasta a devenit obiect de admirație. STRA. BON I, p. 7. Primii doi după Homer, Eratosthenes îi numește pe Anaximandros, prietenul și concetățeanul lui Tliaks și pe Heka-taios din Milet (FGrHist. I, T 11 b]. Primul/a publicat cea dintâi hartă geografică, iar Hekataios a lăsat o schiță considerată că este a lui Anaximandros, pe baza altei scrieri a lui.

7. THEMIST., Or, 36, p. 317. După câte știm, Anaximări-dros a fost cel dintâi dintre eleni care a cutezat să dea la iveală un tratat intitulat Despre natură.

8. DIOG. LAJ RT. VIU, 70. Diodor din Efes, scriind despre Anaximandros, spune că [Empedeclest l-a imitat în manifestarea unei trufii t (atrala și în purtarea de veșminte somptuoase.

9. SIMPUC., Phys. 24, 13 (TEOFRAS, Phys. O pin., fr. 2. Dox. 476).

Din numărul învățaților care afirmau că principiul lucrurilor este unul, aflat în mișcare și nedeterminat, Anaximandros din Milet, fiul lui Praxiades, urmașul și discipolul lui Thales, a afirmat că principiul și elementul constitutiv al lucrurilor este apeiron-vtf și el a fost primul care a folosit acest termen pentru arche (principiu). Această arche, afirmă el, nu este nici apa, nici vreunul din așa-numitele elemente „ci o altă substanță ((pime), apeiron, din care-și trag obârșia toate cerurile și lumile cuprinse în ele: De acolo d eu n de... timpului El] exprimându-se în termeni mai poetici. Este cert că Anaximandros în urma observației făcute că cele patru elemente se preschimbă unele în altele, a refuzat să admită pe vreunul dintre ele ca Substrat material, acceptând altceva, dincolo de ele; pe de altă parte, el nu face nașterea dependentă de transformarea elementului, ci de desprinderea contrariilor, datorită mișcării eterne. De aceea, Aristotel l-a și clasificat printre cei ce sunt de aceeași părere cu Anaxagoras. 150, 24. Contrariile sunt caldul și recele, uscatul și umedul și celelalte. Cf. ARISTOTEL, Phys., I, 4.187 a 20. Ceilați/ desprind contrariile inerente din Unu, așa cum susțin Anaximandros și toți aceia ce afirmă că există Unu și Multiplu, ca de pildă, Plnpedocles și Anaxagoras, căci și ei

desprind pe toate celelalte din amestec.

9 a. SIMPL... Phys. 154, 14. De asemenea, Teofrast consideră pe Anaxagoras ca având o poziție foarte apropiată de Anaximandros și interpretează în acest sens afirmația lui Anaxagoras, anume că substratul poate fi înțeles ca o natură unică, în Opiniile cercetătorilor naturii, el scrie în chipul următor (fr. 4, D. 479): „Dând lucrurilor o asemenea interpretare, s-ar părea că ei consideră principiile materiale ca nemărginite, cum s-a mai spus, iar cauza mișcării și a genezei una și aceeași. Dacă cineva ar presupune că amestecul tuturor lucrurilor reprezintă un singur substrat, nedeterminat și ca formă și ca mărime – ceea ce pare că într-adevăr vrea să spună – rezultă că el invocă două principii, substanța apeiron-ului și intelectul; în acest chip, cu privire la elementele corporale, s-ar părea că procedează în chip foarte apropiat de Anaximandros”.

10. [Pi, UT.], Stromat. 2 (D. 579; din Teofrast). Anaximandros, legat de [Thales] prin prietenie, a afirmat că apeiron-ul este cauza oricărei nașteri și pieiri, din care – spune el – s-au desprins cerurile și, în general, toate lumile infinite. El a demonstrat că pieirea și, cu mult înaintea acesteia, nașterea, își trag obârșia din eternitatea infinită, învârtindu-se toate în cerc. Afirmă că pământul este de forma cilindrică, că înălțimea lui ar reprezenta o treime din lățime. Spune, de asemenea, că forța care generează dintotdeauna căldura și frigul, s-a diferențiat în procesul de naștere al acestei lumi și alcătuiește la periferia ei o sferă de foc, care înconjură atmosfera din jurul pământului, întocmai scoarței care cuprinde tulpina copacului. Soarele, luna și stelele s-au format după ce sfera de foc s-a rupt în bucăți iar focul a fost prins într-o serie de inele. De asemenea, susține că omul s-a născut dintru început din viețuitoare de altă specie. Ideea aceasta o sprijină pe faptul că progeniturile altor animale, curând după ce s-au născut se hrănesc singure, prin mijloace proprii, în timp ce numai omul pretinde o îngrijire îndelungată. De aceea, așa fiind lucrurile, omul nu s-ar fi putut păstra în viață de la început.

11. HIPPOI... Ref. I, 6, 1 – 7 (D. 559 W. 10). 1. Anaxi

a) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

mandros Milezianul, fiul lui Praxiades, l-a audiat pe Thales. El a afirmat că principiul lucrurilor este o substanță infinită* din care își trag începutul cerurile și lumea cuprinsă în ele. Această natură este veșnică, nu îmbătrânește!” B 2] și cuprinde în ea toate lumile. El

vorbește despre timp, în sensul că nașterea, existența și pieirea ar fi determinate. 2. El a afirmat că apeiron-n este începutul și elementul primordial al lucrurilor, fiind primul care a întrebuințat termenul pentru elementul primordial; pe lângă acestea, a mai spus că mișcarea este veșnică și că înăuntrul ei se nasc cerurile. 3. Pământul se află în stare de suspensie și nu este susținut de nimic, ci se menține pe locul lui, datorită faptului că este în egală măsură depărtat de toate. Forma pământului este curbă și rotundă, asemenea, unei coloane de piatră [B 5]. Noi pășim pe una din suprafețele de bază, iar cealaltă se află de cealaltă parte. 4. Astele s-au născut sub forma unui inel de foc; ele s-au desprins din focul cosmic și sunt împresurate de aer. Pe dinăuntrul inelului se găsesc niște deschizături, ca niște răsuflete, înlocuind orificiile la flaut, prin care ne apar astele; atunci când orificiile se astupă, se produc eclipsele. 5. Iar luna apare uneori plină, iar alteori în scădere, în funcție de deschizături, dacă sunt astupate ori nu. Cu privire la ciclul soarelui zicea că este de douăzeci și șapte de ori mai mare*** față de al pământului și de optsprezece ori mai mare*** decât al lunii. Ciclul soarelui se află în punctul cel mai înălțat***, ciclurile stelelor fixe*** fiind cele mai coborâte. 6. Animalele s-au născut din cumezeala> evaporată de căldura soarelui. Omul, la naștere, era asemenea unei alte viețuitoare, adică asemenea unui pește. 7. Vânturile se produc din straturile de aer cele mai ușoare ale văzduhului, ce se desprind și intră în mișcare atunci când se îngălăbesc laolaltă; ploile în schimb iau naștere din t'xhalația de aer ridicată de soare din pământ. Fulgerele se

— Termenul aresipov: când este vorbit de texte aristotelice nu există niciun impediment de a fi tradus prin „infini”. S-a procedat în consecință.

*** Text corupt.

produc atunci când vântul despică norii în năvala lui. Anaximandros s-a născut în anul al treilea al olimpiadei 42 [610].

12. HERM., Irris. 10 (D. 653). Concedăteanul acestuia (al lui Thales), Anaximandros, afirmă că un principiu mai vechi decât umiditatea este mișcarea veșnică și că prin, ea unele lucruri se nasc și altele pier.

13. CIC., Acad. pr. II, 37, 118. Căci acesta Anaximandros] a spus că există o nemărginire a naturii, din care s-ar naște toate.

14. ACT., de plac. I, 3, 3 (D. 277). Anaximandros din Milet, fiul lui

Praxiades, afirmă că principiul de bază al lucrurilor ar fi apeiron-ul; căci toate din acesta se nasc și toate în acesta pier; de aceea se și nasc lunii infinite și pier din nou în ceea ce le-a dat naștere. El afirmă deci că scopul nemărginirii este ca procesul de naștere să nu înceteze deloc. Dar el greșește, deoarece nu arată ce înseamnă apeiron-ul, dacă este cumva aer, apă, painând sau vreo altă realitate corporală. Greșește deci, atunci când pune în joc materia, dar suprima cauza eficientă, într-adevăr, apeiron-ul nu este nimic altceva decât materie, iar materia nu poate trece în act, dacă nu are la bază cauza eficientă. Cf. ARISTOTEL, Phys. III, 7, 207 b 35. Apeiron-ul ca materie, este o cauză, esența lui este privațiunea, iar substratul reprezintă ceea ce e continuu și perceptibil. Toți ceilalți, pe cât se pare, se referă la apeiron cu înțelesul de materie; de aceea este fără sens să se facă din infinit ceva care include și nu ceva care este inclus.

15. ARISTOTEL „Phys. III, 4, 203 b 6. Orice lucru se înfățișează sau ca un principiu, sau rezultă dintr-un principiu, dar apeiron-ul nu are un principiu anterior lui, deoarece acesta ar constitui pentru el o mărginire. Pe lângă aceasta, apeiron-ul fiind un principiu este nenăscut și nepieritor. Într-adevăr, orice lucru născut este obligat să aibă un sfârșit și există un sfârșit pentru orice proces de pierire. De aceea, așa cum spunem noi, nu există un principiu al apeironim, el fiind principiul celorlalte lucruri, cuprindând totul și conducând totul, așa cum susțin toți aceia care nu admit alte cauze, în afară de apeiron, cum ar fi „rațiunea” [Auaxagoras] sau „prietenia” [Bmpedoclesi. Apeiron-ul este divinul. El este nemuritor și ne p i e r i t o r [b 3], așa cum afirmă Anaximandros și cei mai mulți dintre cercetătorii naturii. Convingerea că există ceva în iniț se ivește la cercetători mai ales în virtutea a cinci temeiuri: pe temeiul timpului (căci acesta este nemărginit), apoi pe cel al diviziunii, în cazul mărimilor (căci matematicienii folosesc noțiunea de „infinit”), mai departe, prin faptul că numai în acest fel n-ar înceta nașterea și pierirea, anume, dacă [admitem că] este „infinit” (ooreipov) cel din care se desprinde ceea ce se naște; de asemenea, ceea ce se prezintă limitat este totdeauna limitat în raport cu un anume lucru, astfel încât este necesar să nu existe nicio limită, dacă negreșit trebuie ca un lucru să se limiteze totdeauna față de un altul; cel mai important argument, care totodată pricinuieste tuturor nedumerire, se sprijină însă pe faptul că în gândire nu intervine nicio delimitare, că numărul pare infinit, la fel cu mărimile matematice și cu ceea ce este exterior

cerului. Fiindcă lumea exterioară este infinită, materia corporală și lucrurile par a fi și ele „infinit” (aTCCipov).

16. ALEX., Mctaph. 60, 8 a adăugat la schița sa istorică opinia lui Anaximandros, cel ce a stabilit ca principiu o natură intermediară între aer și foc ori între aer și apă, deoarece se spune că a susținut amândouă aceste lucruri. [Diels: fals dedus din ARIST., de caelo III, 5, 303 b 12. Metaph. I, 7, 988 a 30 și alte locuri; dimpotrivă, Phys. I, 4, 187 a 12]. Într-adevăr, unii, punând la baza existenței corporale un singur substrat sau ceva din cele trei, sau altceva care se prezintă mai dens decât focul, dar mai ușor decât aerul, spun că așa se nasc multe alte lucruri, prin condensare sau rarefiere... 20. După opinia altora, din acel Unu care le cuprinde, apar prin diviziune contrariile existente, așa cum afirmă Anaximandros. 5, 204 b 22. Dar apeiron-ul nu poate fi conceput ca un corp, unu și simplu, nici cum spun unii [Anaximandros, vezi SIMPLI/, loc. cit.] – ca ceva ce este în afara elementelor primordiale, ceva din care să se fi născut acestea, și nici că există pur și simplu. Unii consideră astfel apeiron-ul și nu ca aer sau apă, așa încât celelalte [elemente] să nu dispară în fața propriului lor infinit, într-adevăr, ele se află în contradicție între ele, cum este, de pildă, aerul, care este rece, apa care este umedă, focul care este cald. Dar în ipoteza existenței unui apeiron propriu, toate ar dispărea odată cu celelalte lucruri, însă ei susțin că există un alt apeiron din care se nasc acestea.

17. AUGUSTIN, De Civit. D ei VIII, 2. Acesta socotea că fiecare lucru se naște nu dintr-unul singur, e n ni susținea Thales, de pildă, dintr-un element umed, ci din propriile sale principii, iar despre aceste principii ale fiecărui lucru în parte, el credea că sunt infinite, că există lumi nenumărate și că toate lucrurile se ivesc înăuntrul lor, iar despre aceste lumi afirma că ele pier și renasc, proporțional cu durata de timp hărăzită fiecăreia, fără să atribuie ceva din domeniul rațiunii divine în creația acestor lucruri. SIMPLI-Cius, De caelo 615, 13. Anaximandros a fost concetățean și prieten cu Thales... a fost cel dintâi filosof care a introdus noțiunea de apeiron spre a se folosi din plin [de această noțiune în explicarea] nașterii lucrurilor. Acesta a mai afirmat că lumile sunt infinite de multe și, precum se pare, presupunea că fiecare din aceste lumi își are obârșia într-un astfel de element infinit. ACT. I, 7, 12 (D. 302). Anaximandros a susținut că cerurile infinite sunt zei. CIC., denat. deor. I, 10, 25. Opinia lui Anaximandros este că zeii își au începutul și pieirea la mari intervale de timp și că ei reprezintă lumi

fără număr. Dar putem noi oare să concepem divinitatea într-alt mod decât veșnică? Atâi., de plac. II, 1, 3 (D. 327). Potrivit lui Anaximandros, Anaxi-menes, Archelaos, Xenofan, Diogenes, Leucippos, Democrit, Bpicur, lumile, infinite ca număr, se nasc și pier, în funcție de fiecare ciclu cosmic, în sânul nemărginitului. 8. (D. 329). În numărul acelora care au arătat că lumile sunt infinit de multe, Anaximandros afirmă că acestea se află la o egală depărtare unele de altele. 4, 6. (D. 331). Anaximandros... Universul este pieritor. SIMPLU... Phys, 1121, 5. Unii, presupunând că lumile sunt infinite ca număr, cum și de exemplu, discipolii lui Anaximandros, Leucippos, Democrit și, mai târziu, ai lui Epicur, mai presupuneau că acestea se nasc și pier în nemărginit, unele făcându-și statornic apariția, altele pierind, iar despre mișcare spuneau că e veșnică; într-adevăr, fără de mișcare nu există naștere ori pieire.

17 a. Aiji. II, 11, 5 (D. 340). Anaximandros [crede că cerul] este alcătuit dintr-un amestec de cald și rece.

18. Atâi. II, 13, 7 (D. 342). Anaximandros susține ca [astrele] reprezintă condensări de aer, cu aspectul unui cerc inelar, plin de foc, din ale cărui orificii, aflate într-o anumită parte, ies flăcări. 15, 6 (D. 345). Anaximandros și Metrodoros din Chios⁸ și Crates⁹ susțin că soarele este așezat mai sus decât toate astrele, că după soare se situează luna și dedesubtul acesteia stelele și planetele. 1.6, 5 (D. 345). Anaximandros afirmă că [stelele] sunt purtate pe inelele și sferile pe care a pășit [fiecare stea].

19. SIMPLU., De caelo 471, 1. Aceste lucruri, a spus ÎARIST. 291 a 29], trebuie să fie luate în considerare, după aceia ce se preocupă de astronomie. Căci acolo [în scrierile lor] s-au dat indicații cu privire la ordinea stelelor mișcătoare [planetele], ca și la mărimile și distantele dintre ele. Anaximandros a descoperit cel dintâi raportul mărimilor și distantelor dintre planete, așa cum spune Kudemos [fr... 95 Sp. j, care atribuie vechilor pythagoriei stabilirea poziției lor. Până acum, mărimea precum și distanțele soarelui și ale lunii se stabileau luându-se ca punct de plecare eclipsele, ținându-se seamă de momentul ieșirii din eclipsă; și pare verosimil ca acestea să fi fost descoperite tot de Anaximandros, ca și mărimea planetelor Marte și Venus, după schimbarea poziției lor față de acelea [soarele și luna].

20. PLIN., N.H. XVIII, 213. Potrivit tradiției... după Hesiod, apusul matinal al pleiadelor se produce odată cu echinocțiul de

toamnă; după Thales, la 25 de zile mai târziu de echinocțiu, iar după Anaximandros, la 31 de zile.

21. ACHIȚI... Isagoge 19 (46, 20 M. din Poseidonios).

Unii filosofi, în numărul cărora se situează și Anaximandros, afirmă că [soarele] este emițător de lumină și că are forma unei roți. Căci asemenea roții care are butucul găurit și spițe ce se întind spre cercul exterior al roții, așa și soarele, răspândindu-și lumina din gaura butucului face ca razele să țâșnească și să lumineze în afară, de jur-împrejur. După unii [foarte probabil același Anaximandros, Diels] soarele trimite lumina ca dintr-o trompetă, dintr-un loc concav și îngust, întocmai trombelor aeriene. Aiji. II, 20, 1 (D. 348). Anaximandros susține că [soarele] este de 28 ori mai mare ca pământul, că este asemenea unei roți de car, având interiorul plin de foc, că focul este vizibil dintr-o parte, răzbind [în trombă] printr-un orificiu, întocmai ca suflul vijelios printr-un orificiu de foaie. Acesta este soarele. 21, 1 (D. 351). Anaximandros afirmă că soarele este egal [ca mărime] cu pământul dar că cercul de pe care are loc exalația focului și care se învârtește, este de 27 de ori mai mare ca pământul. 24, 2 (D. 354). Anaximandros afirmă că [eclipsa de soare se produce] atunci când se astupă orificiul prin care este exalat focul.

22. Aili. II, 25, 1 (D. 355). Anaximandros susține că cercul [lunii] este de 19 ori mai mare decât pământul, fiind asemănător unei creți de car, cu interiorul plin de foc la fel cu cercul soarelui; este așezat oblic, ca și cel al soarelui, producând o singură exalație ca printr-un orificiu de foaie. Ba se întunecă datorită mișcării de rotație. 28, 1 (D. 358). Anaximandros, Xenofan și Berosos¹⁰ au afirmat că are o lumină proprie. 29, 1 (D. 359). Anaximandros zice că [luna intră în eclipsă] atunci când se astupă orificiul de pe cercul roții.

23. Aiji. III, 3, 1 (D. 367). Despre fulgere, trăsnete, trombe și furtuni, Anaximandros susține că toate acestea se produc din pricina suflării vântului; căci, dacă vântul este prins de un nor gros, desprinderea sa violentă, datorită subtilității și ponderii sale extrem de reduse, produce tunetul, iar despărțirea [de masa norului] dă naștere unei străludri luminoase, prin contrast cu întunecimea norilor. Sâi-KECA, Nat. Quaest. II, 18. Anaximandros atribuia totul suflului aerului. Cu privire la tunete, spunea că sunt zgomote produse de un nor izbit [de vânt]. Dar, prin ce sunt ele deosebite? Datorită faptului că însuși suflul este deosebit, De ce tună din senin? Fiindcă și atunci suflul

își face drum prin aerul dens și sfâșiat. De ce uneori nu fulgeră și totuși tună? Fiindcă suflul mai slab n-a reușit să producă flacăra, ci numai sunetul. Ce este deci străfulgerarea în sine? Tremurul aerului ce devine tot mai rar și se ridică, producând o văpaie mai slabă, ce nu poate răzbi. Ce este fulgerul? Traectoria unui suflu mai energic și mai dens.

24.

— III, 7, 1 (D. 374). Anaximandros afirmă că vrutul este un curent al aerului, produs de părțile cele mai ușoare și mai umede ale acestuia, puse în mișcare sau evaporate de soare.

25.

— III, 10, 2 (D. 376). Anaximandros spune că pământul este asemenea unei coloane de piatră [B 5]; suprafețele de bază* * * [vezi A 11, 3].

26. ARIST., De cado B 13, 295 b 10. Sunt unii ce susțin că [pământul] stă pe loc, datorită distanțelor egale față de rest, cum opinează dintre cei vechi Anaximandros. Într-adevăr, pentru ceea ce se află plasat în centru și este raportat în chip egal față de extremități, nu se cuvine să se mi. știe fie în sus, fie în jos, fie într-o parte. Totodată, îi este imposibil să se miște în direcții contrare, astfel încât, în mod necesar, stă pe loc. THEO SMYRN., p. 198, 18 Hill (din Derkyllides). păudem. f r. 94 Speng.]. Anaximandros însă spune că pământul este suspendat în văzduh și că se află în centrul Universului.

27. ARISTOTEL, Meteor. B, 1, 353 b 6. Tot spațiul din jurul pământului era lichid la început. Apoi, uscându-se, datorită soarelui, se spune că pe de o parte a declanș-al prin evaporare vânturile, cât și solstițiile soarelui și ale lunii, iar pe de altă parte, apa care a mai rămas a conmarea r»

? i că în <* a<ea, unii cred – Produc & d în \Ufilidi-te „la în a fost l & P*? * lunii r copot-ți°rat și că

„»

at că t atur, andr

Pontul.

b) FRAGMENTE

carapace cu țepi și că prin înaintarea în vârstă au ieșit pe uscat, unde, după ce li s-a crăpat carapacea de jur-împrejur, după o scurtă trecere de timp și-au modificat felul lor de viață. CENZORIN. 4, 7. Anaxirmandros din Milet crede că din apa amestecată cu pământ și supusă încălzirii au ieșit pești sau animale asemănătoare cu peștii.

Oamenii s-ar fi dezvoltat înăuntrul acestor animale, foetusul fiind reținut acolo, înăuntru, pentru maturizare. Atunci când foetusurile s-au desprins, din ele au ieșit bărbați și femei, în stare să se hrănească singuri. PLTJT., Symp. VIII, 8, 4, p. 730 E. Cei ce descind din Hellen cel de demult, au credința, ca și sirienii, că omul s-a născut din apă și aduc jertfe strămoșului lor, Fosei don. De aceea ei aduc cinstire peștelui, ca având înrudire cu ei și ca unui care i-a crescut, filosofând într-un fel mai cuminte decât Anaxirnandros. Căci acesta afirmă că peștii și oamenii nu s-au născut în aceleași medii, ci că oamenii s-au născut, lărat și dezvoltat mai întâi înăuntrul peștilor și, după ce au crescut acolo mari, la fel cu rechinii, și au devenit apti să se ajute singuri, numai atunci au ieșit dinăuntrul lor și au adoptat o viață terestră. După cum focul consumă lemnul din care s-a aprins, care-i este mamă și tata în același timp – așa cum a afirmat acela care a introdus poemul cu căsătoria lui Keyx în operele lui Hesiod [fr. 158 Rzach] – tot astfel Anaximandros a numit peștele tată și mamă al oamenilor, excluzându-l de la mâncare.

1. SIMPL... Phys. 24, 13 [cf. A 9]. Anaximandros a afirmat că „începutul lucrurilor este apeiron-ul... De acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului”, exprimându-se astfel în termeni poetici.

2. HIPPOI... Ref. I, 6, 1. Această (natură a apeiron-ului) este veșnică și „fără bătrânețe”.

3. ARIST., Phys. III, 4, 203 b 13. Nemuritor... și nepieritor (este apeiron-\\ = divinul).

4. AST. II, 20, 1 [vezi A 21, I, 87, 13.21]. orificiu [rkin care trece] un suflu vijelios [cf. 22 B 31].

5. AST. III, 10, 2 [cf. A, 11, 25, II, 84, 8.87, 37]. Pământul este asemenea „unei coloane de piatră”.

c) ÎNDOIELNICE

Schol. DICXNYS. THRAC., p. 183, 1. Alții, e v. ni ar fi de pildă, Kphoros12, în cartea a doua [FGrHist. 70, F, 105, II, 68], consideră ca descoperitor al alfabetului pe Cadmos, în timp ce alții spun că nu el este născocitorul, ci ne-a transmis doar invenția fenicienilor... dar Pythodoros afirmă că... Danaos ar fi transmis acestea. Aceste lucruri le mărturisesc și scriitorii din Milet, Anaxirnandros, Dioiiy-sios și

Hekataios [FGrHist. I, F\ 20, I, 12 j, pe care-i înfățișează și Apollodoros¹³ în listele privind pe scriitorii cei noi [FGrHist. 244, F, 165, II, 1092].

NOTE

1 Vezi Studiul istoric, p. I/XII.

3 Ibidem, p. I/XIII. Despre apeiron la Anaxirnandros, W. Kraus,» ea «Wesen des Unendliches bei Anaximander», Rhein. Mus". (93), S.N.] 949 – 1950, p. 364 – 373; Charles H. Kahu, Anaximander and the origins of Greek cosmology, New York, 1960.

3 Cadranul solar, folosit în Orient, indica orele cu ajutorul umbrei proiectate. A devenit un instrument de măsurătoare foarte apreciat de greci. Cf. J. Burnet, op. cit., vol. I, p. 60 și urm.

4 Vezi nota 31 la Thales. Informația că a existat un rezumat al lucrării lui Anaximandros, cunoscut de Apoalodoros, este deosebit de prețioasă.

6 Trăit în mijlocul navigatorilor și al negustorilor milezieni, participarea filosofului la colonizarea Apolloniei din Pont pare verosimilă.

6 G.S. Kirk și J.E. Raven, PPH, p. 102 nu sunt de acord cu această informație.

7 Vezi Studiul istoric, p. LXIII; J.

— Pierre Vernant, Mythe et pensea... p. 149.

8 Metrodoros din Chios a fost discipolul lui Democrit.

9 Crates din Mallos, filosof stoic și gramatic, sec. III î.e.u., a fost conducătorul școlii din Pergamon.

10 Berosos, istoric și scriitor babilonian de limbă, greacă (sec. I î.e.n.).

11 Archelaos, discipol al lui Anaxagoras (sec. V î.e.n.), cunoscut în antichitate ca dascăl al lui Socrate. Vezi p. 607.

12. Istoric grec (sec. IV î.e.u.), autor al unei Istorii universale. A fost discipolul lui Isocrate. 13 Vezi nota 4.

ANAXIMENBS

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Originar ca și Thales, din Milet – în jurul anilor '550 – 545 le. ti. se-afla în plină activitate creatoare – Anaximenes este considerat discipolul și urmașul lui Anaximaadros. Renunțând însă la doctrina magistrului său despre apeiron ca element primordial, Anaximenes încearcă să găsească acest element în una din substanțele fizice ale

naturii. 331 s-a oprit cu precădere asupra aerului.

Prin învățăturile sale despre aer ca element primordial, pe care-i considera și principiu vital (vezi B.J. și B 2), a fost socotit drept im precursor al concepției stoice despre pneuma. Și el trece, ca și ceilalți milezieni, drept inventatorul gnomonului [A 14 al a cărui prezentare se zice că a făcut-o la Sparta, în Lacoma.

ANAXIMENES

a) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1, DIOG. I, Ai3RT. II, 3. Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, a audiat învățătura lui Anaximandros; unii spun că l-ar fi audiat și pe Parmenides¹. El a susținut că obârșia lucrurilor este aerul² și apeiron-ul [ocrceipov], că stelele nu se mișcă pe sub pământ, ci în jurul pământului. În scrierile lui a întrebuițat dialectul ionic, scriind într-o limbă simplă și nemeșugită³. După spusele lui Apollodoros⁴ [FGrHist. 244, F, 66, II, 1039], s-a născut pe vremea cuceririi Sardesului⁵ și a murit în timpul olimpiadei a șaizeci și treia [528/5]⁸.

Au existat și alți doi bărbați, originari din I/ampsakos – cu numele de Anaximenes⁷, unul retor și altul istoric, acesta din urmă fiul surorii retorului și care a scris Faptele de vitejie ale lui Alexandru cel Mare.

2. Lex. Suda. Filosoful Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, a fost discipolul și succesorul lui Anaximandros din Milet; unii spun că a fost și discipol al lui Parmenides. IEL s-a născut în cursul olimpiadei a 55-a [560/57], pe vremea cuceririi Sardesului, atunci când Cyrus, regele perșilor, l-a capturat pe Cresus [546/5].

3. EUSEB., Chron. Anaximenes, cel ce s-a ocupat cu cercetarea naturii, era cunoscut în cursul olimpiadei a 55-a, 4 (?) [557/56; 55, 1].

4. ARIST., Metaph. I, 3, 984 a 5. Anaximenes și Dioge-aes8 stabilesc că aerul este anterior apei și-l consideră pe acesta drept principiu al corpurilor simple. Vezi AHT. I, 3, 4 (13, B 2).

5. SIMPLU., Phys. 24, 26 (Teofrașt, Phys. of. fr. 2, D. 476). Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, cel care a fost discipolul lui Anaximandros, a afirmat și el că lucrările au un substrat unic și infinit [aneipov], ca și Anaximandros, dar nu indefinit [ăopicrrov] cum a afirmat acesta, ci definit, numindu-l aer; acesta diferă după gradul de rarefiere și comprimare de la o substanță la alta. Când se rarefiază devine foc, iar când se comprimă se transformă în aer, apoi în nor și mai departe în apă, apoi în pământ, în pietre și în celelalte lucruri care

sunt formate din acestea. Și acesta (Anaximenes) consideră mișcarea ca fiind veșnică și că datorită ei are loc devenirea. 22, 9. Trebuie știut că un lucru este infinitul și finitul, pe bază de pluralitate, care este propriu celor ce afirmă pluralitatea principiilor, și alta este infinitul și finitul ca mărime, care... se potrivește cu ceea ce spun Anaximandros și Anaximenes, care presupun că elementul primordial e unic, dar infinit ca mărime. 149, 32. Teofrast, în lucrarea sa Istoriei [fr. 2, Dox. 477] a atribuit numai lui [Anaximenes] rarefierea și comprimarea; totuși, este evident ca și alții au admis rarefierea și comprimarea.

6. [PI/UT.], Stromat. 3 (D. 579). Se spune că Anaximenes a afirmat că aerul este principiul tuturor lucrurilor și că acesta este nelimitat ca mărime, însă definit în ceea ce privește calitățile sale specifice. Anaximenes a afirmat că toate iau naștere prin condensarea și rarefierea aerului și că mișcarea există de la începutul veacurilor. Din pricina densificării aerului, el spune că s-a născut mai întâi pământul, care este foarte plat; de aici, și în mod logic, rezultă că este p u r t a t de aer. Soarele, luna și celelalte stele își au începutul nașterii din pământ; el înfățișează, așadar, soarele [ca fiind] pământ, devenit incandescent din cauza mișcării puternice și a căldurii deosebit de mari.

7. HIPPOL., Ref. I, 7 (D. 560 W. 11). (1) Anaximenes, care era și el milezian de neam, fiul lui Burystratos, a făcut afirmația că aerul, care este apeiron [oacsipov], stă la obârșia lucrurilor, din care se nasc toate cele ce există, cele care au existat și vor exista, și zeii și lucrurile divine, iar celelalte își iau începutul din acestea. (2) Element caracteristic pentru aer este următorul: atunci când este foarte liniștit nu poate fi sesizat cu ochiul, dar se face simțit prin frig, prin căldură, umezeală și mișcare; el se mișcă continuu, căci dacă aerul nu s-ar mișca, atunci lucrurile care sunt schimbătoare nu s-ar preface nici ele. (3) Când aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfățișarea lui este diferită. Atunci când se împrăștie datorită rarefierii, se transformă în foc. Pe de altă parte, devenind mai dens, produce vânturile. Printr-o densificare mai mare se formează norul. Apoi, tot din aer, printr-o condensare sporită, apare apa, apoi pământul, iar printr-o condensare maximă iau naștere pietrele, în acest chip contrariile principale în procesul devenirii sunt căldura și frigul. (4) Pământul este plat și purtat de aer; de asemenea, soarele, luna și toți ceilalți aștri, fiind toți de foc, sunt purtați de aer din cauza formei lor plate. (5) Aștrii s-au născut din

pământ, fiindcă umezeala pământului s-a ridicat în sus și răbindu-se. a devenit foc, iar focul înălțându-se s-au constituit aștrii. Dar în spațiul stelelor există și corpuri cerești având natura pământului și care se află în mișcare împreună cu ele.

(6) El afirmă că astrele nu se mișcă sub pământ, așa cum au presupus alții, ci în jurul pământului, așa cum s-ar învârti o tichie în jurul capului nostru. Soarele se ascunde nu datorită faptului că ajunge sub pământ, ci fiindcă este acoperit de regiunile înalte ale pământului și datorită distanței mari dintre noi și el, iar stelele nu încălzesc din cauza depărtării, a distanței colosale la care se află față de noi.

(7) Vânturile se produc atunci când aerul se condensează și când, împins fiind, se pune în mișcare (?). Condensându-se și îngroșându-se mai mult, dă naștere norilor și astfel se preface în apă; grindina se produce atunci când apa care cade din nori îngheață. Zăpada se produce atunci când norii, căpătând o mare cantitate de umezeală, îngheață. (8) Fulgerul se produce atunci când intervine o rupere a norilor datorită violenței vânturilor. Atunci când norii se separă, se naște o lumină strălucitoare de natura focului. Curcubeul se produce atunci când razele solare cad peste aerul adunat la un loc. Cutremurul se produce atunci când pământul este supus unor schimbări mai mari din pricina căldurii și a frigului. (9) Aceste idei le susține Anaximenes. El a fost în apogeul vieții în jurul anului întâi al celei de-a 58-a olimpiade [548/7].

8. HERMIAS, *Irrisio gentilium pinlosophorum* I (D. 653), Ori de câte ori as socoti că am pus stăpânire pe o doctrină, statică, Anaximenes luând cuvântul ar striga: „totuși, eu susțin că Universul este aer și că acesta condensându-se și închegându-se devine apă și pământ, iar răbindu-se și răsfirându-se, eter și foc și, revenind la natura lui proprie, devine iar aer”. „Este supus prefacerii”, spune el, „rărit fiind și îndesit (?)”.

9. de., Acad. II, 37, 118. După acesta [Anaximandros]... discipolul acestuia, Anaximenes a afirmat că aerul este infinit iar că toate câte se nasc din el sunt definite; se nasc „într-adevăr, pământul, apa, focul și din ele totul.

10. CIC., *Denat. deor.* I, 10, 26. După aceea, Anaximenes a susținut că aerul este divinitate, că el se naște și că este imens, infinit și veșnic în mișcare, ca și cum aerul, fără nicio formă, ar putea fi o divinitate, mai ales că divinitatea se cade să aibă nu numai o formă

oarecare, ci una foarte frumoasă, sau ca și cum n-ar urma moarte după orice lucru care s-a născut. AUG., De civit. Dei VIII, 2, [Anaximandros] a lăsat pe Anaximenes ca discipol și urmaș care a atribuit toate cauzele lucrurilor aerului infinit și care n-a negat pe zei și n-a păstrat tăcere în privința lor. Anaximenes a exprimat totuși părerea că nu zeii au creat aerul, ci că acru este acela din care se nasc zeii. Aiji. I, 7, 13 (D. 302). După Anaximenes aerul [este divinitatea]. Cu privire la aceștia care vorbesc astfel, trebuie înțeles că există forte care străbat prin elemente și corpuri, Cf. II, 1, 3 (I, 86/16).

11. SIMPLU., Phys. 1121, 12. Cei ce susțin că Universul: este veșnic admit un singur Univers, născut și pieritor „nu totdeauna același, ci devenind mereu altul, conform cu anumite perioade de timp, așa cum opinează Anaximenes, Heraclit, Diogenes și mai târziu stoicii.

12. ACT. II, 2, 4 (D. 339 b). Unii susțin că Universul se învâрте în chip de moara, alții în chip de roată [Anaximandros].

13. Afji. II, 11, 1 (D. 339). Anaximenes și Parmenides

[28, A, 37] susțin că cel mai îndepărtat de pământ este cerul.

14. AKT. II, 13, 10 (D. 342). Anaximeues susține că belele sunt de natură igiiee, dar că unele corpuri având constituția pământului sunt risipite de jur-împrejurul lor și se învâرتesc odată cu ele, rămânând invizibile. 14, 3 (D. 344). Anaximenes spune că stelele sunt fixate ca niște cuie pe firmamentul cristalin, iar alții (?) că sunt niște petale de foc, asemenea unor desene. 16, 6 (D. 346). Anaximenes [susține] că stelele se învâرتesc nu sub pământ, ci în jurul pământului. ARIST., Meteor. B 1.354 a 28. [Anaximenes spune] ca mulți dintre vechii cercetători ai fenomenelor cerești erau încredințați că soarele nu se învâртеște pe sub pământ, ci în jurul lui, și că în acest chip dispare și se face noapte, fiindcă spre Ursă (nord) pământul este înalt. Atâi. II, 19, 1, 2 (D. 347). Platon afirmă că semnele vremii, atât cele de vară cât și cele de iarnă se produc în funcție de răsăritul și apusul stelelor. Anaximenes a susținut că nimic din acestea nu se produce din cauza stelelor, ci numai din cauza soarelui.

14 a. PLIN., N.H. II, 186. Astfel, s-a întâmplat ca din cauza intensității variate a luminii, în Meroe, ziua să acumuleze 12 ore din echinocțiu și opt părți dintr-o singură oră... I/a Alexandria însă, 14 ore, în Italia 15, în Britannia 17... 187. Această proporție a umbrelor, care este denumită „gnornouica” a descoperit-o Anaximenes din Milet, discipolul lui Anaximandros, despre care am vorbit (12 A 5) și ei cel

dintâi a așezat un cadran solar în Lacedemonia, pe care-l numește sciotherikos (prinzător de umbre}10.

15. Ai5T. II, 20, 2 (D. 348) Anaximenes a afirmat că soarele este de natură ignee. 22, 1 (D. 352) Anaximenes a afirmat că soarele este lat ca o pe t ăla. 23, 1 (D. 352). Anaximenes susține că la solstițiu stelele sunt respinse din cauza aerului devenit dens și a rezistenței acestuia.

16. THiã TSMYRN. p. 198, 14 Hill. (din Derkyllides). Eudemos povestește în Astrologie [fr. 94 Sp. J că Anaximenes a descoperit primul că luna își are lumina de la soare și modul cum ea intră în eclipsă.

17. AKT. III, 3, 2 (D. 368) Anaximenes gândește la fel cu acesta (adică cu Anaximandros), (ca privire la trăsnet etc.) dar adaugă ceea ce se întâmplă cu marea: când aceasta este spintecată de vâsle, strălucește. 4, 1 (D. 370) Anaximenes spune că norii se produc atunci când aerul se comprimă tot mai mult; condensându-se și mai mult, încep să cadă ploi; grindina se formează de câte ori îngheață apa ce cade, iar zăpada, atunci când o infimă cantitate de aer este învăluită de umezeală.

18. -, III, 5, 10 (D. 373) Anaximenes afirmă despre curcubeu că se naște din reflectarea razelor de soare de către un nor comprimat, dens și negru, prin faptul că razele concentrate asupra lui nu pot răzbi prin el. Schol. ARAT. p. 515, 27 Maas (din Poseidonios). Anaximenes afirmă despre curcubeu că el se produce datorită reflectării soarelui de către un nor comprimat, dens și negru. De aceea, partea de aer care se găsește mai aproape de soare apare purpurie, fiind încinsă de razele acestuia, iar culoarea întunecată apare în partea în care domină umiditatea. Kî susține că în timpul nopții curcubeul se produce din lună, dar nu prea des, fiindcă luna plină nu este în permanență, iar lumina acesteia este mai slabă decât a soarelui.

19. GAU₃NOS, în Hippocratis de humonbus III, XVI, 395 K (din Poseidonios). Auaximenes stabilește că vânturile se nasc din apă și aer și, printr-un elan de neînțeles pentru noi, ele sunt minate cu violență, foarte repede, la fel cu zborul păsărilor.

15. SE; T. II, 20, 2 (D. 348) Auaximenes a afirmat că soarele este de natură ignee. 22, 1 (D. 352) Anaximenes a afirmat că soarele este lat ca o petală. 23, 1 (D. 352). Anaximenes susține că la solstiții! stelele sunt respinse di u cauza aerului devenit dens și a rezistenței acestuia.

16. THieots MYRN. p. 198, 14 Hill. (din Derkyllides). Eudemos

povestește în Astrologie [fr. 94 Sp. J] că Anaximenes a descoperit primul că luna își are lumina de la soare și modul cum ea intră în eclipsă.

17. AKT. III, 3, 2 (D. 368) Anaximenes gândește la fel cu acesta (adică cu Anaximandros), (cu privire la trăsnet etc.) dar adaugă ceea ce se întâmplă cu marea: când aceasta este spintecată de vâsle, strălucește. 4, 1 (D. 370) Anaximenes spune că norii se produc atunci când aerul se comprimă tot mai mult; condensându-se și mai mult, încep să cadă ploi; grindina se formează de câte ori îngheață apa ce cade, iar zăpada, atunci când o infimă cantitate de aer este învăluită de umezeală.

18. –, III, 5, 10 (D. 373) Anaximenes afirmă despre curcubeu că se naște din reflectarea razelor de soare de către un nor comprimat, dens și negru, prin faptul că razele concentrate asupra lui nu pot răzbi prin el. Schol. ARAT. p. 515, 27 Maas (din Poseidonios). Anaximenes afirmă despre curcubeu că el se produce datorită reflectării soarelui de către un nor comprimat, dens și negru. De aceea, partea de aer care se găsește mai aproape de soare apare purpurie, fiind încinsă de razele acestuia, iar culoarea întunecată apare în partea în care domină umiditatea. Kî susține că în timpul nopții curcubeul se produce din lună, dar nu prea des, fiindcă luna plină nu este în permanență, iar lumina acesteia este mai slabă decât a soarelui.

19. GALENOS, în Hippocratis de hmnoribus III, XVI, 395 K (din Poseidonios). Anaximenes stabilește că vânturile se nasc din apă și aer și, printr-un elan de neînțeles pentru noi, ele sunt minate cu violență, foarte repede, la fel cu zborul păsărilor.

20. Aiti. III, 10, 3 (D. 377). Anaximenes susține că [pământul are forma unei mese. ARISTOTOL, De caelo b 13, 294 b 13. Anaximenes, Anaxagoras și Deniocrit afirmă că lățimea lui constituie cauza pentru care pământul își păstrează poziția, căci el nu despică, ci apasă, asemenea unui capac, aerul aflat sub ei, așa cum se vede că face orice corp plat. Astfel de corpuri sunt și greu de mișcat, fie și prin forța vânturilor, din cauza rezistenței ce-o opun. Același lucru, spun ei, îl face și pământul cu aerul de sub el. Aerul acesta nemaiaivând loc suficient pentru a-și schimba poziția, stă pe loc, comprimat în jos, la fel cu apa din clepsidră. Aivi. III, 15, 8 (D. 380) Anaximenes spune că pământul, din cauza lățimii sale, este susținut de aer.

21. ARISTOTEL, Meteor. B 7.365 b 6. Anaximenes afirmă că

pământul udat (de ploi) și (apoi) uscat se crapă și se nasc cutremure din pricina denivelărilor care se prăvălesc; aceasta este cauza care determină seismele în perioadele de secetă și de asemenea în perioadele de mare umiditate. Căci în timpul secetelor, așa cum s-a spus, pământul, uscându-se, crapă, și din pricina umezelii excesive se prăbușește.

22. GALENOS, în Hippocratis de natura hominum XVR, 25 K (din Sabinos). Eu nu afirm deopotrivă cu Anaximenes că omul este aer, în întregime...

23. PHILOPON. de anima 9, 9 Hayd. Unii spun că [sufletul] este de natura aerului, cum afirmă Anaximenes și câțiva dintre stoici. Cf. și ACT. IV, 3, 2; PLATOX, Phaido v 96 B.

b) FRAGMENTE

1. PLUT., de prim. frig. 7, 947 F. Sau, așa cum credea Anaximenes cel de demult, să nu considerăm nici recele ca substanță și nici caldul, ci ca stări comune ale materiei, ce apar datorită schimbărilor. Căci Anaximenes spune că acel ceva din materie care se contractă și se comprimă este recele iar ceea ce se prezintă rarefiat (apouov) și destins (așa numește el lucrurile cu propriile sale cuvinte) este caldul. De aceea, nu în chip nepotrivit afirmă el că omul suflă pe gură și cald și rece. Suflarea se răcește dacă este presată și comprimată cu buzele, iar dacă se lasă gura liber deschisă ea exală căldură, datorită răririi produse. PS. ARISTOTELIJ [Probl. 34, 7.964 a 10?]... căci atunci când răsuflăm ușor, iese din noi caldul (TO Oeppiov), dar atunci când suflăm strângând buzele, noi nu dăm afară aerul din noi, ci [lovim] aerul din fața gurii, care, rece fiind, este împins și izbit din plin.

2. Atâi. I, 3, 4 (D. 278). Anaximenes din Milet, fiul lui Kurystratos, a arătat că aerul este originea tuturor lucrurilor; căci din el se produc toate și din nou în el se absorb. P r e cu ni sufletul nostru, zice el, e are este aer, ne stăpânește pe noi, tot astfel și întregul Univers este cuprins de suflare și aer (aer și suflare sunt întrebuințate ca sinonime). Greșește însă și el [cf. 12 A 14] socotind că viețuitoarele sunt alcătuite din aer simplu și unic ca înfățișare și din suflu. Căci este cu neputință ca materia să fie singurul principiu al lucrurilor și trebuie să ne imaginăm că există o cauză eficientă care le alcătuiește, tot așa cum nu este suficientă ca există argintul pentru o cupă, dacă nu există făuritorul cupei, adică argintarul. Tot astfel se petrec lucrurile și cu privire la bronz, la lemn și la restul materiei. 2 a. – II, 22, 1 [cf. A 15.14,

I, 93, 41.26]. Soarele este plat, asemenea unei petale.

FALSIFICĂRI

3. OLYMPIODOR, De arte sacra lapidis philosophiorwn C 25 (Berthelot Coli. Alchym. gr. I, p. 83, 7). Anaximenes susține că există un principiu al tuturor lucrurilor, infinit și în mișcare: aerul. El îl definește astfel: aerul este apropiat de încorporai și fiindcă noi ne naștem prin revărsarea acestuia, este necesar ca aerul să fie infinit și abundent, pentru a nu dispărea vreodată.

NOTE

— Afirmație inexactă, întrucât Parmenides a trăit după Anaximencă. 1 Veri Studiul istoric, p. L, XX.

— Afirmația că a scris într-o limbă „simplă și nenieștesugită” este un indiciu că gândirea filosofică greacă era încă în căutarea unui mod de exprimare.

«Vezi nota 31 la Thales.

— Vezi nota 18 la Thalea.

Anumite izvoare atestă că Anaximenes era cu douăzeci și patru de ani mai tânăr decât Anaximandros, iar acesta cu paisprezece ani mai tânăr decât Tkales.

7 Anaximenes din Lampsakos, contemporan cu Alexandru cel Mare, a fost un retor care a contribuit la constituirea teoriei despre retorică în antichitatea greacă.

8 Diogenes din Apollonia (sec. V î.e.n.) este considerat drept un adept al doctrinei lui Anaxagoras. Vezi p. 205.

— Vezi Studiul istoric, p. LXXII-LXXIII.

10 Sciotherikos, un aparat simplu de măsurat timpul, un băț înfipt vertical pe un cadran a cărui umbră indică orele dar și solstițiile și echinocțiile.

MAMERCOS NOTĂ INTRODUCIVĂ

Știm despre Hamercos ceea ce ne relatează Proclos, în textele conș* erate istoriei matematicilor. Mențiunea despre Mamercos este semnificativă, întrucât relevă interesul pentru știința matematică printre cei ce au aparținut generației ce i-a urmat lui Thales.

Proclos, Prolog la Comentariile la cartea T a Elementelor lui Euclid, 157.

După acesta [Thales], Mamercos, fratele poetului Stesicho-ros, este cunoscut ca un mare iubitor de geometrie; Hippias din BHS ne informează că, în acest domeniu, el a dobândit celebritate.

HIPPON DIN SAMOS NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Un singur fragment cert atestă în niște scholii homerice concepția „cercetătorului naturii”, Hippon, cum îl caracterizează Zeller. Despre viața sa nu cunoaștem mai nimic. Este originar din Samos, ori dintr-un oraș al Greciei Mari. Ar fi fost acuzat de ateism, probabil din cauza opiniei sale despre obârșia Universului exclusiv din elementul „umed”, sau apă. Ul a lărgit sfera investigațiilor acelor așa-numiți fiziologii ionieni, ocupându-se și de chestiuni privitoare la geneza fătului și la dezvoltarea lui în uter (determinarea sexului). Sensul pe care l-a avut, în gândirea sa, insistența asupra numărului șapte (fr. 16), rămâne de cercetat.

HIPPON

a) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂȚURA

1. IAMBLICHOS, Viața lui Pythagoras 267 [Catalogul pythagoreicilor 58 Al. Melissos din Samos... Eloris, Hippon. CENZORINUS 5, 2 lyui Hippon din Metapont sau după autorul Aristoxentis [fr. 38 FHG II, 282], din Samos etc. [v. I, 387, 9, 389, 10]. SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrh. hypot. III, 30. Hippon din Rhegion, vezi I, 385, 25.

Cronologia (după Empedocles), reiese din ARISTOTEL, De anima I, 2, 405 b 1 [v. 31 A 4].

2. Scholii la ARISTOFAN, Venetus ad Nubes 94 urm. [cf. Aves 1001].

Acesta e locul de meditație al sufletelor înțelepte.

Acolo locuiesc bărbații care vorbind despre cer

Vor să ne convingă că e un cuptor cu cărbuni

Care se găsește în jurul nostru, iar noi suntem cărbunii.

Acest lucru îl spune cel dintâi Cratinos, în drama sa Panoptai [fr. 155 Koch] despre comediile filosofului Hippon. Scholiile la CLEMENS DIN ALEXANDRIA, Protr. IV, 103 Klotz. Cratinos menționează despre Hippon că și acesta a fost lipsit de pietate.

3. HIPPOI<YT., Ref. I, 16 (D. 566, W. 18). Hippon din Rhegion a afirmat că la început a fost apa rece și focul cald. Pe când se naștea, puterea focului era învinsă de

— Ca principii, ca elemente primordiale.

apă și în felul acesta s-a constituit Universul. Sufletul e denumit de el când creier, când apă. Sămânța e de asemenea ceea ce ne apare din lichid și din care, spune el, ia naștere sufletul.

„4. SIMPUCITJS, Phys. 23, 22 [v. mai sus I, 77, 16]. Thales... și Hippon, despre care se crede ca a devenit ateu, au spus că apa este începutul, conform celor ce ni se înfățișează simțurilor, ajungând la această concluzie etc.

5. SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrhoneioi hypotyposeis III, 30, IX, 361. Hippon din Rhegion [a admis] focul și apa.

6. ALEXANDROS (la nr. 7) 26, 21. Se relatează despre Hippon că acesta a presupus în chip simplist că umedul este începutul, dar într-un chip nu prea clar, căci nu a precizat care din două, apa, ca Thales, ori aerul, ca Anaxi-menes și Diogenes. IOANN. DIAC., Alleg. În Hes. Theog. 116. El însă, pământul [? l-a așezat la început], ca și Hippon, ateul.

7. ARISTOTEL, Metafizica I, 3, 984 a 3 după Thales [11 A 12]. Nimeni nu l-a socotit demn pe Hippon să-l așeze la rând cu aceștia, din cauza simplității gândirii sale.

8. CLEMENS DIN ALEXANDRIA, Proireptikon 24 (I, 18, 7 St.). Este de mirare pentru mine din ce pricină Kueinenor din Agrigent, Nicanor din Cipru, Hippon, Diagoras din Melos și, mai presus ca dâșii, acel cyrenian (Theodoro; îi este numel? prin => r «iitp-i CM - <—»

— T. – UWL. NOI u. umiLI „atei”, în legătură cu rătăcirea lor față de zei. PHILOPON, De anima 88, 23. Acesta [scil. Hippon] a fost numit „ateul”, deoarece a socotit drept pricină a tuturor lucrurilor nimic altceva decât apa. Compară ABL., V.H. 31 [64 A 3]; fr. 33. PMJTARH, De comm. not. 31, 4, 1075 A.

9. [AI/EX.], în Metaphys. 462, 29. Hippon, cel supranumit mai întâi ateul, pentru că a declarat că nu există nimic (în afara celor ce percepem cu simțurile) ... Compară B 2.

10. ACT. IV, 3, 9 (D. 388) Hippon [a spus] că sufletul (e făcut) din apă. ARISTOTEL, De anima I, 2, 405 b 1 (vezi 1, 283, 16), b 24. Iar cei ce admit și unul și altul din contrarii, precum căldura sau frigul sau altceva de acest fel, socotesc că și sufletul este unul dintre aceste (contrarii). Hi se lasă, de fapt, conduși doar de nume, pentru că cei ce consideră că sufletul este „căldură”, o fac pentru că prin acest cuvânt se denumește și „trăirea” (TO EYJV), iar cei ce consideră că el este „frig” OpuXP°v) pentru că sufletul e denumit astfel de la „respirație” (Sta TYJV avarevovjv) și de la „răcire” (xaâot-u?) – PHILOPON, asupra locului, 92, 2. Hippon și Heraclit postulează și unul și altul unul din contrarii, Heraclit, căldura, sub cuvânt că focul ar fi începutul

(elementul primordial), iar Hippon recele, socotind apa drept început. Fiecare din ei afirmă și caută să prezinte adevărul cu privire la cuvântul suflet, după propria lor părere, unul, spunând că se zice despre cei vii că trăiesc (ETJV) de la verbul „a fierbe” (str), adică de la căldură¹, iar celălalt că sufletul (<bu; X. v]) se numește astfel de la „rece” cu/pov), pentru că socotește drept început apa, de la care porcede existența, legată de apariția cauzei prin care se produce răcirea respirației. Și, pentru că viața își are originea în suflet, iar sufletul provine din rece (adică din apă), atunci urmează ca respirația, care micșorează prin răcire căldura din jurul inimei, fără să frâneze puterea sufletului, să devină și mai intensă (mă refer la intensitatea răcirii). HERM., Irris. 2 (D. 651) Cei care spun că apa este generatoare [se că e suflet; pe margine, Patru. adaugă corect leinina: Hippon].

11. MENON, Anonymi Londin. 11, 22. \ Supplementrim Aristotelicum III, 1, 171. Hippon [sau Hipponax] crotoniatul crede că există în noi umiditate proprie, cu ajutorul căreia percepem și trăim. Când asemenea umiditate există în mod convenabil, ființa este sănătoasă, când apare uscăciunea, ființa își pierde sensibilitatea și moare. De aceea bătrânii sunt uscați și insensibili, pentru că nu posedă umiditate. Pentru același motiv, tălpile sunt insensibile, fiindcă ele nu au parte de umiditate. Acestea le spune el [Hippon].

În altă carte, același bărbat spune că așa-numita umiditate se modifică din cauza căldurii excesive și a răcelii excesive și astfel apar bolile; mai spune că ea se modifică, sau prin prea mult lichid, sau prin uscăciune excesivă, sau printr-o structură mai densă, sau printr-una mai fină, sau prin alți <factori) și arată astfel care e pricina bolii, dar fără a expune bolile ce se ivesc. Cf. PUJTARH, De Iside 33, p. 264 B.

12. CENZORINTJS 5, 2 [v. I, 385, 4]. Hippon... crede că sămânța se scurge din măduva și că se poate dovedi aceasta prin faptul că, după împerecherea vitelor, dacă cineva sacrifică masculul nu va mai găsi măduva, căci s-a scurs.

13. ACT. V, 5, 3 (D. 418). Hippou [spune] că sărnișita masculilor, deși proiectată pe organele feminine de reproducere, poate totuși să nu folosească genezei, din pricina uterului căzut în afară. Adeseori se proiectează în uter sămânța de la doi bărbați, mai ales la văduve. Și că oasele provin de la bărbat, iar părțile moi de la femeie. CENZORI-NTJvă 5, 4.

14.

— V, 7, 3 (D. 419) Hipponax [vezi mai sus f r. A 11, r. 2]. Din sămânța compactă și puternică sau din cea fluidă și mai slabă [se nasc bărbați sau femei]. CEKSORIKUS 6, 4. Hippon afirmă că din sămânța mai fină se nasc femei și din aceea mai densă bărbați. Aiti. V, 7 (D. 420) Hipponax [așa aici, cf. Însă I, 386, 43]: dacă predomină germenul, este bărbat, dacă predomină nutriția, este femeie.

15. cii NSORINTră 6, 1. După Hippon, într-adevăr, capul, în care este sediul sufletului [crește cel dintâi].

16. – 9, 2. Hippon, care scrie că pruncul se plămădește în 60 de zile și că în luna a patra se formează părțile compacte, în a cincea apar unghiile și parul, iar în a șaptea este un om complet. 7, 2. Hippon din Metaporit a socotit că nașterea poate avea loc de la a șaptea la a zecea lună. În luna a șaptea, fătul este deja matur, deoarece numărul șapte are mare însemnătate, dacă adevărat este că ne fer-măm în timp de șapte luni, că după alte șapte începem să stăm drept, că după luna a șaptea apar dinții și că iarăși, după șapte ani, ei cad, iar în ai 14-lea an al vieții se ivește pubertatea. Această maturizare începe la șapte luni, se continuă până la a zecea, astfel că natura rămâne în toate celelalte statornică, adică la șapte luni, sau la șapte ani; vom adăuga la urmă trei luni sau trei ani: căci. dinții apar la copil în luna a șaptea și se desăvârșesc în cel mult zece; în anul al șaptelea, cade primul dintre ei, iar în al zecelea, ultimul; după 14 ani, se dezvoltă unii dinți, iar după 17 ani, toți. Cf. 22 A 18, B 126 a, 31 B 153 a.

17. – 6, 3. Iar Diogeues [64 A 25] și Hippon au socotit că în pântec există un organ proeminent, pe care copilul îl prinde în gură și extrage hrana prin el, la fel ca prin mamelele materne, după naștere.

18. – 6, 9. Urmează despre gemeni, pentru a căror naștere trebuie un anume fel de sămânță, așa cum a crezut Hippon, într-adevăr, când sămânță este mai bogată decât e nevoie pentru un singur copil, ea se îndreaptă în două direcții.

Î 9. Tj₃QFRAS_T, Historia Plantarum I, 3, 5. Hippon spune că toate [plantele] iau naștere prin îngrijire întâmplătoare sau neîntâmplătoare, cele sălbatice și cele altoite, cele fără roacie și cele cu roade, cele fără flori și cele cu flori, potrivit cu locul și [cu aerul înconjurător: tot astfel cele cu frunze caduce și cele cu frunze] perene. III, 2, 2. Mai spune Hippon ca toate sunt domestice sau sălbatice; cele domestice sunt „cultivate”, cele sălbatice „necultivate”; primele sunt denumite corect, celelalte însă necorect, deoarece [plantele?] dacă nu

sunt îngrijite, devin toate mai rele și se sălbătesc, dar dacă sunt îngrijite, nu toate devin mai bune, după cum se soune aici.

b) FRAGMENTE

Î. Scholii Homerice. Genev., EOMHR, Iliada XXI, 195:

p. 197, 19; Sficole, la

Nimeni nu poate să lupte cu Zeus Cronidul. Nici puternicul Acheloos nu se măsoară cu el, Nici puterea Oceanului ce curge din adâncuri, Din care purced toate râurile și toate mările „Și toate izvoarele și fântânile cele mari.

Crates însă, în cartea a doua a Comentariilor sale la Honier ne lămurește că Oceanul este „Marea cea mare”, deoarece, afirmă el, acestea se potrivesc să fie spuse despre marea externă, pe care și acum încă unii o numesc „Marea cea mare”, alții „Marea atlantică”, iar alții „Ocean”. Căci numai un asemenea fluviu ar putea avea această putere. Câțiva însă [Zenodotos, Megakleides], eliminând versul despre Ocean [deci v. 195], atribuie acestea fluviului Acheloos, pentru că el nu e mai mic ca marea [externă], nici ca golfurile acesteia; mă refer la golful tirenian și cel ionic, în cele trei versuri [v. 195197], el a spus, zice Crates, un lucru cu care și filosofii naturii («pucrixoij au fost de acord „anume că apa care înconjură în cea mai mare parte pământul este Oceanul, din care provine și apa de băut. Hippon spune: căci toate apele de băut sunt din mare2, deoarece puțurile din care bem nu sunt mai adânci ca mar e a: altfel apa nu ar proveni din mare, ci de altundeva. Marea este însă mai a din că decât apele izvoarelor. Prin urmare, toate e! te sunt deasupra ei, provin din ea. Acestea le-a spus [Crates] ca fiind după Honier.

2. CLEMENS DIN ALEXANDRIA, Protr. 55 (I, 43, I St.) Nu trebuie să ne indignăm, desigur, că Hippon cel imortalizat a murit totuși. Hippon a cerut să i se scrie pe mormânt această elegie [Anthologia Lyncaji, 74 Diehl: „Al lui Hippon...” ALEXANDROS, în Metaphys. 27, l’Aristotel spune despre el că era ateu; de unde și inscripția pe mormântul său: „A1 lui Hippon...”

Acesta-i mormântul lui Hippon pe care Moira Hgal cu zeii nemuritori făcându-l, l-a nimicit.

3. ATHENAIOS XIII, 610 B. Dintre toți câți s-au minunat în fața mormântului lui Myrtilos... nimic nu este mai zadarnic decât știința excesivă” ... a spus Hippon ateul. Urmează 22 B 40.

4. CLAUDIANUS MAMERTINUS, De animal, p. 121, 14 Hng.

Hippon din Metapont, din școala lui Pythagoras, după ce prezintă argumente despre suflet, de nezdruccinat față de modalitatea părerii sale, se exprimă astfel: „cu totul altceva e sufletul și altceva corpul; sufletul e treaz și atunci când corpul e amorțit, el vede și când acesta e orb și trăiește și când acesta a murit”.

NOTE

1 Joc de cuvinte pe baza unor apropieri fonologice a verbelor „a trăi” și „a fierbe”, noțiunea de „viață” legându-se astfel de aceea da „căldură”, după cum psyche, noțiunea de „suflet” este pusă aici în legătură cu cuvântul psychron, „rece”, care se produce în corp datorită respirației.

2 Marea care înconjură pământul: Oceanul.

IDAIOS DIN HIMERA NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu știm nimic nici despre viața, nici despre opera scrisă a acestui autor sicilian. Ne apare ca „ambasador” al direcției ionice de cugetare în vestul lumii grecești. Semnificația principiului „aerului”, pe care îl instituie, este controversată.

ZBXT. IX, 360 Anaximenes și Idaios din Himera și Dio „genes din Apoi Ionia și atenianul Archelaos, profesorul lui văocrate... susțin că aerul [este principiul primordial și elementul tuturor lucrurilor].

ARISTOT., Melaphys. I, 7, 988 a 23 Unii consideră principiul primordial ca fiind materie... toți aceștia sunt de acord în a recunoaște această cauză; dar mai sunt și din aceia care recunosc fie aerul, fie focul, fie apa sau ceva mai dens de e! t focul dar mai ușor de e! t aerul [drept principiu], într-adevăr, așa susțin unii că ar fi elementul primordial.

— De caelo III, 5, 303 b 10. Sunt unii care postulează doar existența Unului și pe acest Unu îl identifică divers, fie cu apa, fie cu aerul, fie cu focul, fie cu ceva mai ușor decât apa dar mai dens decât aerul. Ki pretind că ceea ce cuprinde toate cerurile este apeiron-u.1. Așadar, fie că identifică acest Unu cu apa sau cu aerul sau cu ceva mai ușor decât apa dar mai dens decât aerul –, fie că admit că din acesta se nasc toate celelalte prin îngroșare și vârtej –, aceștia se înșală pe ei înșiși, prezumând un altceva, care precede elementul primordial.

— Phys. I, 4, 187 a 12. SIMPI, la acest loc 149, 5. Toți presupun că acest Unu este material, dar unii îl identifică cu unul din cele trei elemente, cum ar fi Thales și Hippon cu apa, Anaximenes și Diogenes cu aerul, Heraclit și Hippasos cu focul (nimeni nu a luat în considerare

pământul în această postură, numai din pricina greutății ca acesta să sufere modificări). Alții însă îi identifică cu altceva decât cele trei elemente primordiale, cum ar fi ceva mai dens decât focul dar mai ușor decât aerul său, după cum se spune în alte lucrări, mai dens decât aerul și în ai ușor decât apa.

DIOGENES DIN APOLLONIA NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Cunoaștem prea puțin despre viața lui Diogenes din Apollonia. Se știe că s-a născut în Apollonia, aproximativ pe la 480 î.e.n.; poate Apollonia din Creta, dar s-ar putea să fie vorba de o altă cetate cu același nume. Afirmția lui Diogenes Laertios, care-l prezintă ca discipol al lui Anaxi-menes, nu poate fi luată literal deoarece al treilea mare filosof milezian a murit cu câteva decenii înainte de nașterea lui Diogenes din Apollonia. E vorba probabil de o anumită filiație de idei.

Opera sa cuprinde cu certitudine o scriere intitulată Despre natură, despre care Simplicius, în sec. VI al erei noastre, afirmă că exista încă pe timpul său. I se mai atribuia paternitatea – improbabilă – a altor două scrieri, intitulate, una Despre natura omului, alta împotriva sofistilor, S-ar putea însă ca aceste titluri să indice părți din lucrarea Despre natură. Puțin întemeiată este informația că ar fi scris o Meteorologie.

1. DIOG. LAERT. IX, 47. Diogenes din Apollonia, fiul lui Apollothemis, a fost un fizician foarte renumit. El a fost, cum spune Antisthenes, elevul lui Anaximenes¹.

Kra contemporan cu Anaxagoras. Demetrios din Phaleron, în Apologia lui Socrate, spune că Diogenes abia a scăpat de a fi condamnat la moarte la Atena, pentru că era foarte invidiat².

Învățăturile sale au fost acestea: aerul este elementul din care sunt alcătuite toate lucrurile, lumile sunt infinite în număr și un spațiu nesfârșit le cuprinde pe toate. După cum este mai condensat sau mai rarefiat, aerul dă naștere lumilor. Nimic nu se naște din nimic și nimic nu dispare în nimic. Pământul este sferic, așezat în mijlocul lumii; el și-a primit alcătuirea de la căldura care îl înconjură, iar soliditatea de la frig.

5. SIMPL... Phys. 25, L Diogenes din Apollonia, care este oarecum cel mai tânăr dintre acei cari s-au ocupat cu chestiunile de filosofie a naturii, s-a orientat mai întotdeauna în chip eclectic, apropiindu-se în parte de învățătura lui Anaxagoras, în parte de a lui I/eucippos. Originea naturii, spune și el că este aerul infinit și etern, din care se

naște. După cum acesta se condensează sau se rărește și își schimbă starea, se constituie celelalte lucruri. Pe acestea le relatează despre Diogenes; iar scrierea sa, intitulată Despre natură³, care a ajuns până la noi, numește lămurit aerul ca pe acela din care se naște totul.

6. PSEUDOPLOTARCHOS, Stromat. 12 (D. 583). Diogenes din Apollonia afirmă că aerul este element. Spune că toate se mișcă și că există lumi nenumărate. Iar nașterea lumii o arată astfel: când Universul s-a pus în mișcare, rarefiindu-se într-un loc și îndesindu-se într-altul, s-a format un corp în locul unde s-a adunat ceea ce era dens și apoi, după același logos, s-au născut celelalte corpuri, iar cele mai ușoare, ocupând locul cel mai înalt, au format soarele. 7. Atai. I, 3, 26 (D. 28 rvi: rar Diogenes din Apollonia /spune că princ: mi-l lucrurilor este aerul infinit. ARIST., De gen. et corr. I, d, 322 b, 12. De asemenea, acei care leagă – devenirea lucrurilor de un singur principiu trebuie să admită acțiunea și de aceea Diogenes [din Apollonia], pe bună dreptate, spune că dacă nu s-ar naște toate lucrurile dintr-un singur principiu, nu ar fi posibil ca ele să aibă acțiune unele asupra altora, ca bunăoară ce este cald să se răcească și să se încălzească din nou, căci nu căldura și răceala se transformă una în alta, ci în mod vădit substratul lor.

8. PHILODEMOS, De pietate, e, 6 b (D. 536) Diogenes îl laudă pe Homer pentru că vorbește despre lucrurile divine nu mitologic, ci în mod realist, căci el îl consideră pe Zeus ca fiind aerul, spunând că Zeus le știe pe toate. CICERO, Denat. deor. I, 12. Aerul, pe care Apolloniatul obișnuiește să-l numească zeu⁴, ce înțeles sau ce formă de zeu poate avea?

9. ARISTOTEL, Meteor. II, 2, 355 a, 21. Și aceștia se lovesc de aceeași dificultate ca și acei⁵ care spun că la început existând doar umiditatea și pământul, iar spațiul din jurul pământului fiind încălzit de soare, astfel s-a născut aerul și întregul cer s-a mărit; aerul a fost în același timp cauza vânturilor și a soastițiilor.

10. SE" T. II, 1, 3 (D. 327) Diogenes spune că lumile se succed, [se nasc și mor] în număr infinit. 1.6 [D. 328] Diogenes și Melissos spun că Totul este infinit, dar că lumea noastră este finită în timp. II, 4, 6 (D. 331). Diogenes, Anaxiniandros și Leucippos spui că lumea este muritoare.

12. – II, 13, 5. Diogeies spune că aștrii sunt ca și piatra poroasă și îi numește exalații ale lumii. Ei ar fi aprinși, în același timp cu aștrii

vizibili se învârtesc și pietre invizibile, lipsite de nume din această pricină; adesea ele cad pe pământ și se sting ca astrul de piatră căzut aprins lângă Aigos Potamos.

13.

— II, 20, 10 (D. 349) Diogenes spune că soarele este din piatră poroasă, iar razele care ies din eter pătrund într-însul.

14.

— II, 25, 10 (D. 356) Diogenes spune că luna este un corp luminos străpuns de găuri.

16.

— III, 3, 8 (U. 368) Diogenes menționează izbirea focului de norul umed ca pricinuind tunetul prin atingere, iar fulgerul prin iluminare; el mai consideră drept cauză a tunetului suflul (de aer pricinuit de izbirea focului). ZBNECA, Qu.nat. II, 20: Diogenes din Apollonia spune că unele tunete se nasc din foc, altele din vânt; focul naște acele tunete pe care le precede și le anunță; vântul produce acele tunete care răsună fără lumină.

18. SENECA, Qu.nat. IV, 2, 28. După Diogenes din; Apollonia, soarele absoarbe umiditatea; pământul uscat o reia de la mare și de la celelalte ape.

19. TEOFRAST, De sens. 39 sq. (D. 510) Diogenes a atribuit aerului senzații, așa după cum i-a atribuit viață și inteligență; s-ar putea deci spune că el le atribuie asemănătorului, pentru că, după el, nu ar exista nici acțiune, nici lucru acționat, dacă nu ar proveni toate dintr-un singur principiu. Mirosul ar fi de asemenea legat de aerul din jurul creierului; pentru că acest aer este dens și proporțional mirosului; creierul, dimpotrivă, este rarefiat și dilatat de micile vase a căror orânduire nu este în raport cu mirosurile și nu admite amestecul lor; însă, este clar că, dacă există un aer a cărui desime să fie echilibrată, acela este mirositor. (40) Auzul se produce când mișcarea aerului din urechi, provocată de mișcarea aerului din afară, pătrunde la creier. Vederea se produce prin mijlocirea imaginii pe pupilă; amestecul cu aerul lăuntric aduce apoi senzația; ca dovadă, când se produce inflamația venelor, nu se mai face amestec cu aerul interior și nu mai vedem, deși imaginea există. Gustul se datorează caracterului relaxat și fin al țesutului limbii, în ce privește pipăitul, Diogenes nu a determinat nici cum se produce, nici la ce se aplică. Dar după aceasta el încearcă să spună de ce și ale cui simțuri sunt cele mai fine. (41)

Mirosul este mai fin la cel ce are mai puțin aer în cap, pentru ca acest aer se amestecă mai repede. Acest simț este favorizat în cazul în care aspirarea aerului se face printr-o conductă mai lungă și mai strânsă, pentru că senzația se produce astfel mai repede; de asemenea, unele animale au mirosul mai fin decât omul; de altfel, acesta simte mai ales atunci când mirosul este echilibrat în amestecul cu aerul. Auzul este cu atât mai fin, cu cât venele sunt mai subțiri și tubul auditiv mai scurt, mai strâmt și mai direct, iar urechea mai dreaptă și mai mare. Într-adevăr, aerul urechilor fiind mișcat, mișcă aerul interior; dacă deci tubul este prea larg, mișcarea aerului, necăzând pe un corp în repaus, produce un sunet și un zgomot nearticulat. (42) Vederea este cu atât mai pătrunzătoare cu cât aerul și venele sunt mai subțiri, ca și în cazul celorlalte simțuri, și cu cât ochiul este mai strălucitor. Imaginea se produce mai ales prin culoarea opusă; astfel ochii negri văd mai bine ziua și percep mai bine obiectele strălucitoare; ochii de culoare opusă văd mai bine noaptea. Dovadă că senzația se datorează aerului interior, care este o mică parte din divinitate, este faptul că adesea atenția, îndreptată asupra anumitor obiecte, ne face să nu vedem și să nu auzim altele. (43) Plăcerea și durerea se produc astfel: când aerul se amestecă cu sângele în cantitate mare și îl face ușor, potrivit cu natura, și pătrunde în tot corpul, atunci se produce plăcerea; când amestecul nu se face potrivit cu natura, sângele se face greu, devine mai slab și mai gros și atunci se produce durerea. I/a fel se întâmplă și cu buna dispoziție, cu sănătatea și cu opusele acestora. Limba este organul care îngăduie cel mai bine să se aprecieze sănătatea organismului; aceasta, deoarece este foarte sensibilă, cu un țesut foarte subțire, toate venele sfârșind într-însa, astfel că prezintă numeroase senine în caz de boală, în același fel sunt aici indicate culorile celorlalte animale; căci toate aceste culori, oricare și oricâte ar fi ele, apar aici. (44) Cum am spus, inteligența este atribuită aerului curat și uscat, pentru că umiditatea împiedică gândirea; astfel, în somn, în beție sau după multă mâncare, inteligența este mai slabă. Că umiditatea îi este vătămătoare, stă mărturie inferioritatea intelectuală a celorlalte animale, care respiră aerul ieșind din pământ și a căror hrană este mai umedă decât a noastră. Păsările respiră un aer curat, însă natura lor este cea a peștilor; carnea lor este foarte densă și nu îngăduie aerului să circule în tot corpul, ci îl oprește în interior; de asemenea ele digeră repede hrana, însă sunt lipsite de gândire. În afară

de hrănire, gura și limba au o anumită funcție, dar animalele nu pot vorbi între ele. Plantele, neavând cavitatea internă și nelăsând să le intre aerul, sunt cu totul lipsite de gândire. (45) Aceeași cauză îi lipsește și pe copii, de gândire, pentru că la ei umiditatea este excesivă, astfel că aerul nu poate pătrunde în tot corpul, ci se adună înspre piept, ceea ce îi face prosti și fără judecată. Ei sunt supărăcioși și nestatornici, trecând de la o extremă la alta, pentru că aerul din micul lor corp este totuși în cantitate mare. Tot așa se produce uitarea, când aerul nu circulă în tot corpul și nu se păstrează legătura părților; dovadă este că atunci când voiești să-ți amintești, simți o greutate în piept; de îndată însă ce îți amintești, simți risipirea și ușurarea durerii.

20. ARISTOTEL, De animal, 2, 405 a 21. Diogeiiies ca și unii dintre ceilalți [filosofi] consideră [sufletul] ca aer, încredințat că acesta este alcătuit din cele mai mici particule și că este principiul tuturor; și că de aceea sufletul cunoaște și produce mișcare: fiindcă el este primul și dîrs el pornesc celelalte, el cunoaște; dat fiind că este cel mai subtil element, este capabil de mișcare.

b) FRAGMENTE

21. ACT. IV, 16, 3 (D. 406) Diogenes spune că auzul se naște când aerul din cap este lovit și mișcat de voce.

28.

— V, 15, 4 (D. 426) Diogenes spune că pruncii se nasc fără suflet, dar curând căldura atrage în plămâni aerul rece din afară.

29.

— V, 24, 3 (D. 436) Diogenes spune că dacă tot sângele din cap curge în vene și dacă împinge aerul închis spre piept în sus și spre abdomen în jos, se produce somnul, iar temperatura pieptului se ridică; dacă tot aerul părăsește yjeuele, urmează moartea.

30. ARISTOTKL, De gen. et corr. II, 5, 332 b. Unii6 presupun că aerul se schimbă atât în foc cât și în apă, iar apa atât în aer cât și în pământ, iar elementele extreme nu se transformă unele în altele.

31. siMPivicius, Phys. 153, 13. După aceea, Diogenes arată că sămânța viețuitoarelor este de aer și că gândurile se nasc atunci când aerul cuprinde cu ajutorul venelor întregul corp, împreună cu sângele.

b) FRAGMENTE

2. SIMPLU., Phys. 151, 28 (2). Iar mie mi se pare, spunând aceasta pe scurt, că toate cele ce există sunt transformări din aceeași materie primordială și că sunt de același fel. Iar aceasta este evident.

Căci, dacă ceea ce este în această ordine universală – pământ și apă și aer și foc și toate câte apar în această lume – ar fi diferite unele de altele, adică deosebite prin natura lor, și dacă nu ar rămânea aceeași [substanță materială] în multiplele schimbări și prefaceri, atunci nu s-ar putea amesteca în niciun fel unele cu altele și nici nu ar putea aduce unele altora nici folos, nici pagubă; și nicio plantă nu ar putea răsări din pământ, niciun animal și nici altceva, dacă [toate] nu ar fi alcătuite în așa fel încât să fie unul și același lucru. Dar toate acestea sunt transformări ale aceleiași (materii primordiale) și devin când într-un fel când în altul și apoi se întorc în aceeași (materie primordială).

3. – [4 aj. Căci fără puterea gândirii ar fi imposibil ca (materia primordială) să fie împărțită în așa fel, încât în toate să aibă măsura cuvenită, în iarnă și vară, în zi și noapte, în ploaie, vânt și cer senin; și, dacă ne gândim bine, găsim că toate celelalte sunt alcătuite cât se poate mai frumos.

4. – [4 b]. Iată, în afara acestora, și următoarele puternice dovezi: omul și celelalte vietăți trăiesc respirând aer, iar acesta este pentru ele suflet și inteligentă, cum se va mai arăta limpede în această scriere; căci, dacă pierde aerul, viețuitoarele mor, iar inteligența lor dispare.

5. – [6]. După părerea mea, această [materie primordială] înzestrată cu inteligență este ceea ce oamenii numesc aer, toate fiind orânduite și guvernate de către acesta. Căci aerul îmi pare a fi zeu⁷, și se întinde peste tot și conduce totul și este în totul. Și nu există nimic care să nu participe la acesta. Totuși, nu există nimic care să participe la el în același chip ca altul, ci există multe feluri de inteligentă, ca și de aer. Căci el are felurite stări, când mai cald, când mai rece, când mai uscat, când mai umed, când mai liniștit, când mișcat mai tare. Și mai există într-însul nenumărate alte transformări și infinite culori și gusturi. Iar sufletul este la toate viețuitoarele unul și același, anume aer, și anume mai cald decât acela din afară, în care noi ne aflăm, dar mult mai rece decât cel din apropierea soarelui⁸. Căldura aceasta nu este aceeași la toate viețuitoarele (doar, nici la oameni nu este aceeași), ci diferă, nu mult, ci atât cât să rămână de același fel. Totuși, niciun lucru din cele ce sunt supuse schimbării nu poate fi în totul asemănător altuia fără să se identifice cu el. Așadar, întrucât schimbările sunt variate, viețuitoarele sunt și ele multe și variate. Ble

nu sunt identice nici în ce privește înfățișarea, nici în privința felului lor de viață, nici ca inteligentă. Și totuși viețuitoarele trăiesc, văd și aud prin aceeași (materie primordială). De asemenea, în ce privește inteligența, toate o au din același izvor.

care sunt tăiate când există o boală sub piele; când boala este în pântece, se deschid vena splinei și cea a ficatului. Alte vene mai pornesc din acestea sub mamele; altele mai mici se desprind de fiecare parte și străbat măduva până la testicule. Altele merg sub piele și în carne la rinichi și sfârșesc, la bărbați, în testicule, la femei, în matrice. Primele vene care ies din abdomen sunt mai mari, apoi ele se micșorează, până când trec de la dreapta la stânga și de la stânga la dreapta. Acestea se numesc vene seminale. Sângele cel mai gros este absorbit de părțile carnoase, dar când trece de acolo în locurile pe care le-am numit, se subțiază, se încălzește și devine spumos.

c) IMITAȚIE

1. PHILEMOX fr. 91 (II, 505 k), 8. „Eu sunt acela căruia nimeni, nici zeu, nici om, nu-i rămâne ascuns, indiferent de fapta pe care o săvârșește, pe care are intenția de a o săvârși, sau a săvârșit-o de mult – eu, aerul, ce pot fi numit și Zeus. Eu sunt ceea ce este în stare să facă divinitatea în tot locul: aci, în Atena, dincolo, în Patras, în Sicilia, în toate orașele, în toate casele, în voi toți. Nu există niciun lăcaș în care să nu fie aerul. Dar cine este în tot locul, cu necesitate știe tot, întrucât este pretutindeni” 9.